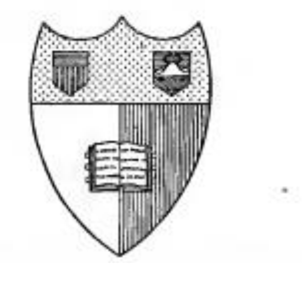
THE UNSEEN WORLD

JOHN FISKE

El Mundo Invisible

John Fiske




CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED A.D. 1865
Cornell University
Library

EL MUNDO INVISIBLE Y OTROS ENSAYOS POR JOHN FISKE, M.A., LL.B., BIBLIOTECARIO ADJUNTO Y EX PROFESOR DE FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD DE HARVARD

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

EURIPIDES.



BOSTON:
JAMES R. OSGOOD AND COMPANY,
LATE TICKNOR & FIELDS, AND FIELDS, OSGOOD, & CO.
1876.

UNIVERSITY PRESS: WELCH, BIGELOW, & CO.,
CAMBRIDGE.

A JAMES SIME, M. A.

Mi querido Sime:

La vida tiene de vez en cuando algunos momentos supremos de pura felicidad, que en el recuerdo dan a los días aislados el valor de meses o años. He tenido la buena fortuna de disfrutar dos o tres de esos momentos contigo, hablando de los misterios que siempre nos fascinan y siempre nos desconciertan. Fueron nuestras conversaciones de medianoche en Great Russell Street y Addison Road, y nuestras brillantes vacaciones de mayo en el Támesis, lo que me llevó a escribir este breve ensayo sobre el "Mundo Invisible", y ¿a quién podría dedicárselo tan cordialmente como a ti? Sólo desearía que fuera más digno de su origen. En cuanto a la docena de documentos que he adjuntado, para despejar mi taller, espero que los leas con indulgencia y créeme.

Siempre fielmente tuyo,

JOHN FISKE.

Universidad de Harvard, 3 de febrero de 1876.

CONTENIDO.

ENSAYOS.

I. EL MUNDO INVISIBLE.

PRIMERA PARTE.

“¿De dónde vienes y adónde vas?”, la pregunta que desde los días de Homero se le ha hecho al caminante en tierras extrañas, es también la pregunta absorbente que el hombre siempre se hace al universo del que él mismo es una parte tan pequeña pero tan maravillosa. Desde los tiempos más remotos, el propósito último de toda investigación científica ha sido obtener respuestas fragmentarias o parciales a esta pregunta, y la filosofía siempre se ha ocupado de unir estos diversos fragmentos de información según los mejores métodos a su disposición, con el fin de formar algo parecido a una respuesta satisfactoria. En los tiempos antiguos, los mejores métodos que la filosofía tenía a su disposición para este propósito eran los que ahora parecen muy rudimentarios, y en consecuencia los filósofos antiguos cometieron errores considerables en su tarea, aunque de vez en cuando se acercaban sorprendentemente a lo que hoy se llamaría la verdad. Era natural que sus métodos fueran rudimentarios, pues la investigación científica hasta entonces les había proporcionado escasos materiales con los que trabajar, y sólo después de un tiempo...

Un largo proceso de especulación y crítica permitió a los hombres descubrir qué formas de trabajar tenían más probabilidades de resultar exitosas y cuáles no. Los primeros pensadores, de hecho, se vieron obstaculizados aún más para lograrlo por las imperfecciones del lenguaje con cuya ayuda se realizaban sus pensamientos; pues la ciencia y la filosofía tuvieron que crear una terminología útil a fuerza de largos y arduos ensayos y prácticas, y los procesos lingüísticos aptos para expresar nociones generales o abstractas con precisión surgieron sólo a través de innumerables fracasos y a expensas de mucho pensamiento inexacto y lenguaje flojo. Como en la mayoría de los procesos de la naturaleza, hubo un gran desperdicio de energía antes de que se pudiera asegurar un buen resultado. En consecuencia, los hombres primitivos estaban muy lejos de la verdad en sus opiniones sobre la naturaleza. Para ellos, el mundo era una especie de terreno encantado, poblado de duendes y elfos. Las pintorescas nociones con las que ahora divertimos a nuestros niños en los cuentos de hadas representan un estilo de pensamiento que antaño era común entre los hombres y mujeres adultos, y que sigue siendo común dondequiera que los hombres permanezcan en una condición salvaje. Las teorías del mundo elaboradas por los primeros sacerdotes filósofos estaban en gran parte compuestas de nociones grotescas; y al haberse implicado de diversas maneras con opiniones éticas sobre la naturaleza y las consecuencias de la conducta correcta e incorrecta, adquirieron una especie de santidad, de modo que cualquier pensador que a la luz de una experiencia más amplia se aventurara a alterar o enmendar la teoría primitiva era probable que fuera vituperado como un hombre irreligioso o ateo. Este tipo de inferencia aún no ha sido completamente abandonado, incluso en las comunidades civilizadas. Incluso hoy en día se escriben libros sobre "el conflicto entre la religión y la ciencia", y otros libros se escriben con la intención de reconciliar a los dos presuntos antagonistas. Pero cuando miramos en la superficie de las cosas vemos que en realidad nunca ha habido conflicto entre la religión y la ciencia, ni se requiere ninguna reconciliación donde siempre ha existido armonía. El verdadero conflicto histórico, que se ha llamado así curiosamente de manera errónea, ha sido el conflicto entre las opiniones más crudas pertenecientes a la ciencia de una época anterior y las opiniones menos crudas pertenecientes a la ciencia de una época posterior. En el curso de esta contienda, las opiniones más crudas se han defendido generalmente en nombre de la religión, y las opiniones menos crudas han ganado invariablemente la victoria; pero la religión en sí, que no se ocupa de la opinión, sino de la aspiración que nos lleva a luchar por una vida más pura y más santa, rara vez o nunca ha sido atacada. Por el contrario, los científicos que han llevado a cabo la batalla en favor de las opiniones menos burdas han estado generalmente influidos por esta aspiración religiosa con tanta fuerza como los apologistas de las opiniones más burdas, y lejos de haberse debilitado el sentimiento religioso por su perenne serie de victorias, parece que se ha ido haciendo cada vez más profundo y fuerte. El sentido religioso está todavía demasiado débilmente desarrollado en la mayoría de nosotros; pero ciertamente en ninguna época anterior los hombres han asumido el trabajo de la vida con más seriedad o con más fe real en lo invisible que en la actualidad, cuando gran parte de lo que una vez se consideró conocimiento de suma importancia ha sido relegado al limbo de la mitología. Las teorías más burdas de los tiempos antiguos se distinguen principalmente de las teorías menos burdas de la actualidad por ser en

gran parte producto de conjeturas aleatorias. La hipótesis, o conjetura, de hecho, se encuentra en la base de todo conocimiento científico. El enigma del universo, como los enigmas menos importantes, se desentraña sólo mediante ensayos aproximados, y los descubridores más brillantes suelen haberlo logrado y los más valientes han sido los que han adivinado. Las leyes de Kepler fueron el resultado de una infatigable adivinación, y lo mismo, en un sentido algo diferente, lo fue la teoría ondulatoria de la luz. Pero la adivinación de los investigadores científicos es muy diferente ahora de lo que era en tiempos pasados. En primer lugar, hemos aprendido lentamente que una adivinación debe ser verificada antes de que pueda ser aceptada como una teoría sólida; y en segundo lugar, se han establecido tantas verdades más allá de toda contravención, que el margen para la hipótesis es mucho menor de lo que era antes. Nueve décimas partes de las adivinanzas que se le podrían haber ocurrido a un filósofo medieval serían ahora descartadas como inadmisibles, porque no armonizarían con el conocimiento que se ha adquirido desde la Edad Media. Hay una dirección especialmente en la que se ha manifestado esta limitación continua de la adivinación por la experiencia siempre acumulada. Desde el principio hasta el fin, todos nuestros éxitos y fracasos especulativos han coincidido en enseñarnos que los principios de acción más generales que prevalecen hoy, y en nuestro propio rincón del universo, siempre han prevalecido en la mayor parte del universo accesible a nuestra investigación. Nos han enseñado que para descifrar el pasado y predecir el futuro, no son admisibles hipótesis que no estén basadas en el comportamiento real de las cosas en el presente. En un tiempo había una facilidad ilimitada para adivinar cómo pudo haber llegado a existir el sistema solar; ahora el origen del sol y los planetas se explica adecuadamente cuando hemos desplegado todo lo que está implícito en los procesos que todavía están ocurriendo en el sistema solar. Antes se apelaba a todo tipo de agentes violentos para explicar los cambios que ha sufrido la superficie de la Tierra desde que nuestro planeta comenzó su carrera independiente; ahora se ve que el mismo lento funcionamiento de la lluvia y la marea, del viento y las olas y las heladas, la contracción secular y el pulso sísmico, que es visible hoy en día, explicarán todo. No hace mucho que se suponía que una especie de animales o plantas podía ser barrida sólo por alguna catástrofe inusual, mientras que para el origen de nuevas especies era necesario algo llamado un acto de "creación especial"; y en cuanto a la naturaleza de tales eventos extraordinarios había un espacio infinito para las conjeturas; pero el descubrimiento de la selección natural fue el descubrimiento de un proceso, que se desarrolla perpetuamente ante nuestros propios ojos, que inevitablemente debe extinguir algunas especies y dar origen a otras nuevas. De estas y otras innumerables maneras hemos aprendido que toda la rica variedad de la naturaleza está impregnada de unidad de acción, tal como podríamos esperar encontrar si la naturaleza fuera la manifestación de un Dios infinito que no tiene variabilidad ni sombra de cambio, pero es completamente incompatible con el comportamiento caprichoso de las deidades antropomórficas de las antiguas mitologías. Al abstenernos así de toda apelación a agentes extracósmicos o que no están involucrados en el sistema ordenado de eventos que vemos ocurrir a nuestro alrededor, hemos logrado por fin eliminar de la especulación filosófica el carácter de conjeturas aleatorias que al principio le perteneció necesariamente. La hipótesis científica moderna está tan lejos de ser un procedimiento mental aleatorio que tal vez no sea justo clasificarla entre las conjeturas. Se eleva por encima del plano de las conjeturas, en la medida en que ha adquirido el carácter de inferencia inevitable de lo que ahora es a lo que ha sido o será. En lugar de los innumerables supuestos particulares que alguna vez se admitieron en la filosofía cósmica, ahora nos vemos reducidos a un supuesto universal que ha sido descrito de diversas maneras como el "principio de continuidad", la "uniformidad de la naturaleza", la "persistencia de la fuerza" o la "ley de causalidad" y que ha sido explicada de diversas maneras como un dato necesario para el pensamiento científico o como un resultado neto de toda inducción. Sin embargo, no me resisto a adoptar el lenguaje de un libro que ha proporcionado la ocasión para la presente discusión, y decir que esta gran suposición es un acto supremo de fe, la expresión definida de una confianza en que el Sustentador infinito del universo "no nos pondrá en una confusión intelectual permanente". Porque en este modo de enunciado se destaca plenamente la armonía entre los puntos de vista científico y religioso. Es como la única salida a la confusión intelectual permanente que los investigadores se han visto obligados a apelar al principio de continuidad; y es mediante la confianza inquebrantable en este principio que hemos obtenido una visión del pasado, presente y futuro del mundo tal como poseemos ahora. La obra que acabo de mencionar* es especialmente interesante como un intento de poner en relación el destino probable del alma humana con las teorías modernas que explican la carrera pasada y futura del universo físico de acuerdo con el principio de continuidad. Su autoría es aún desconocida, pero se cree que es la producción conjunta de dos de los físicos más eminentes de Gran Bretaña, y ciertamente el conocimiento preciso y el ingenio y sutileza de pensamiento que se muestran en él son tales que le dan gran probabilidad a esta conjetura. Es muy posible que alguna explicación del argumento que contiene preceda a las sugerencias que se expondrán ahora sobre el Mundo Invisible; y nos parecerá más conveniente comenzar, como nuestros autores, con una breve exposición de lo que significa el principio de continuidad y enseña acerca del comienzo y fin próximos del universo visible.

***** *El Universo Invisible; o Especulaciones Físicas sobre un Estado Futuro. [Atribuido a los Profesores Tait y Balfour Stewart.] Nueva York: Macmillan & Co. 1875. 8vo. págs. 212.***

En lo principal, expondré sólo resultados, habiendo dado en otro lugar una exposición sencilla de los argumentos en que se basan estos resultados*. La primera gran especulación cosmológica que se ha elevado por encima del plano de la conjetura sin hacer otra suposición que la de la uniformidad de la naturaleza, es la conocida Hipótesis Nebular. Todo astrónomo sabe que la Tierra, como todos los demás cuerpos cósmicos que están aplanados en los polos, fue antiguamente una masa de fluido y, en consecuencia, ocupaba un espacio mucho mayor que el actual. Además, se acepta por todos lados que el Sol es un cuerpo en contracción, ya que no hay otra manera posible de explicar la enorme cantidad de calor que genera. La llamada nebulosa primigenia se deduce como una inferencia necesaria de estos hechos. Hubo una época en que la Tierra estaba dilatada por todos lados hasta la Luna y más allá de ella, de modo que la materia que ahora contiene la Luna era entonces una parte de nuestra zona ecuatorial. Y en una fecha aún más remota del pasado, la masa del Sol se difundía en todas direcciones más allá de la órbita de Neptuno, y ningún planeta tenía una existencia individual, pues todos eran partes indistinguibles de la masa solar. Cuando la gran masa del Sol, aumentada por la masa relativamente pequeña de todos los planetas juntos, se esparcía de esta manera, era un vapor o gas raro. En el período en que se aborda la cuestión en el tratamiento de Laplace de la teoría nebular, la forma de esta masa se considera esferoidal; pero en un período anterior su forma bien pudo haber sido tan irregular como la de cualquiera de las nebulosas que ahora vemos en partes distantes de los cielos, porque,-

***** *Outlines of Cosmic Philosophy, based on the Doctrine of Evolution. Boston: J. R. Osgood & Co. 1875. 2 vols. 8vo.***

-cualquiera que sea su forma primitiva, la igualación de su rotación la convertiría con el tiempo en esferoidal. Es incuestionable que la cantidad de rotación era la misma entonces que ahora; porque ningún sistema de partículas, grande o pequeño, puede adquirir o perder rotación por cualquier acción que ocurra dentro de sí mismo, más de lo que un hombre podría levantarse por su cintura y elevarse por encima de un muro de piedra. De modo que la nebulosa solar esferoidal giratoria primitiva no es una cuestión de suposición, sino que es exactamente lo que alguna vez debió haber existido, siempre que no haya habido una ruptura de continuidad en las operaciones de la naturaleza. Ahora bien, procediendo a razonar desde el pasado hasta el presente, se ha demostrado que el abandono de los sucesivos cinturones ecuatoriales por la contracción de la masa solar debe haberse producido de acuerdo con leyes mecánicas conocidas; y de manera similar, en circunstancias ordinarias, cada cinturón debe haberse dividido en fragmentos, y los fragmentos, persiguiéndose unos a otros alrededor de la misma órbita, deben haberse fusionado al final en un planeta esferoidal. No sólo esto, sino que también se ha demostrado que como resultado de tal proceso, los tamaños relativos de los planetas probablemente tomarían el orden que ahora siguen; que el anillo inmediatamente posterior al de Júpiter probablemente abortaría y produciría un gran número de planetas diminutos en lugar de uno de buen tamaño; que los planetas exteriores probablemente tendrían muchas lunas, y que Saturno, además de tener el mayor número de lunas, probablemente conservaría algunos de sus anillos interiores intactos; que la Tierra probablemente tendría un día largo y Júpiter uno corto; que los planetas exteriores extremos no sería improbable que giraran en dirección retrógrada; y así sucesivamente, a través de una larga lista de detalles interesantes y sorprendentes. No sólo, por lo tanto, nos vemos obligados a inferir que nuestro sistema solar fue una vez una nebulosa vaporosa, pero encontramos que la mera contracción de una nebulosa de este tipo, bajo la influencia de la enorme gravitación mutua de sus partículas, conlleva la explicación tanto de las características más generales como de las más particulares del sistema actual. De modo que podemos considerar con justicia este proceso estupendo como un verdadero asunto de historia, mientras procedemos a estudiarlo bajo algunos aspectos más y a considerar qué consecuencias es probable que se sigan. Nuestra atención debe dirigirse primero al enorme desperdicio de energía que ha acompañado a esta contracción de la nebulosa solar. El primer resultado de tal contracción es la generación de una gran cantidad de calor, y cuando el calor así generado se ha perdido por radiación al espacio circundante, se hace posible que la contracción continúe. Así, a medida que continúa la concentración, el calor se genera y se disipa incesantemente. La duración de este proceso depende principalmente del tamaño de la masa en contracción, ya que los cuerpos pequeños irradian calor mucho más rápido que los grandes. La Luna parece estar ya completamente refrigerada, mientras que Júpiter y Saturno son mucho más calientes que la Tierra, como lo demuestran los tremendos fenómenos atmosféricos que ocurren en sus superficies. El Sol, por su parte, genera calor tan rápidamente, debido a su gran energía de contracción, y lo pierde tan lentamente, debido a su gran tamaño, que su superficie siempre se mantiene en un estado de

incandescencia. Se estima que su temperatura superficial es de unos tres millones de grados Fahrenheit, y una disminución de su diámetro demasiado pequeña para ser detectada por los mejores instrumentos existentes bastaría para mantener el actual suministro de calor durante más de cincuenta siglos. Estos hechos indican un futuro muy largo durante el cual el Sol seguirá calentando la Tierra y sus planetas compañeros, pero al mismo tiempo llevan en su cara la historia de una fatalidad final inevitable. Si las cosas siguen como hasta ahora, el sol se pondrá negro y frío, y toda vida, sea cual sea, en todo el sistema solar llegará a su fin. Sin embargo, mucho antes de esta consumación, la vida probablemente se habrá extinguido por la refrigeración de cada uno de los planetas hasta un estado como el estado actual de la luna, en el que la atmósfera y los océanos han desaparecido de la superficie. Sin duda, el sol seguirá emitiendo calor durante mucho tiempo después de que el calor haya dejado de ser necesario para el sustento de los organismos vivos, ya que la refrigeración final del sol se pospondrá mucho tiempo debido al destino de los propios planetas. La separación de los planetas de su masa solar original parece ser, después de todo, una separación temporal. Están tan bien equilibrados ahora en sus órbitas que bien pueden parecer capaces de seguir rodando en sus cursos actuales para siempre. Pero no es así. Dos conjuntos de circunstancias están en constante lucha: uno para alejar a los planetas del sol, el otro para atraerlos a todos hacia él. Por un lado, todos los cuerpos de nuestro sistema que contienen materia fluida tienen mareas que se levantan en su superficie por la atracción de los cuerpos vecinos. Todos los planetas levantan mareas en la superficie del sol, y la periodicidad de las manchas solares (o ciclones solares) depende de este hecho. Estas olas de marea actúan como un freno o un lastre en la rotación del sol, disminuyendo un poco su rapidez. Pero, de conformidad con un principio de mecánica bien conocido por los astrónomos, aunque no familiar para el lector general, todo el movimiento de rotación perdido por el sol se suma a los planetas en forma de movimiento de revolución anual, y así sus órbitas tienden a agrandarse, - todos tienden a alejarse un poco del sol. Pero este estado de cosas, aunque duradero después de todo, esta relación es sólo temporal y, en cualquier caso, llegará a su fin cuando el Sol y los planetas se hayan vuelto sólidos. Mientras tanto, otra serie de circunstancias tiende constantemente a acercar los planetas al Sol y, a la larga, debe ganar el control. El espacio a través del cual se mueven los planetas está lleno de un tipo de materia que sirve como medio para la transmisión de calor y luz, y este tipo de materia, aunque diferente en algunos aspectos de la materia ponderable ordinaria, es sin embargo similar a ella en cuanto a ejercer fricción. Esta fricción es casi infinitamente pequeña, pero tiene un tiempo casi infinito para actuar, y durante todo este tiempo infinito está consumiendo lentamente el impulso de los planetas y disminuyendo su capacidad para mantener sus distancias del Sol. Por lo tanto, con el transcurso del tiempo, todos los planetas caerán en el Sol, uno tras otro, de modo que el sistema solar terminará, como comenzó, consistiendo en una sola masa de materia. Pero este no es de ninguna manera el final de la historia. Cuando dos cuerpos chocan, cada uno de ellos pierde parte de su energía de movimiento, y esta energía perdida reaparece en forma de calor. En la colisión de dos cuerpos cósmicos, como el Sol y la Tierra, una enorme cantidad de movimiento se convierte en calor. Ahora bien, el calor, cuando no se le permite irradiar, o cuando se genera más rápido de lo que puede ser irradiado, se transforma en movimiento de expansión. Por lo tanto, el choque del Sol y el planeta daría como resultado de inmediato la vaporización de ambos cuerpos; y no puede haber duda de que, cuando el Sol haya absorbido la parte más externa de sus planetas acompañantes, habrá recuperado algo parecido a su condición nebulosa original. Se habrá dilatado hasta convertirse en una enorme masa de vapor y se habrá vuelto apto para un nuevo proceso de contracción y para una nueva producción de planetas portadores de vida. Ahora, sin embargo, nos enfrentamos a una cuestión interesante pero difícil. A lo largo de todo este grandioso pasado y futuro del sistema solar que acabamos de trazar brevemente, hemos sido testigos de una disipación de energía sumamente pródiga en forma de calor radiante. Al principio teníamos una enorme cantidad de lo que se llama "energía de posición", es decir, las partes externas de nuestra nebulosa primitiva tenían que recorrer una distancia muy larga para acercarse unas a otras en el lento proceso de concentración; y esta distancia era la medida de la cantidad de trabajo posible para nuestro sistema. A medida que las partículas de nuestra nebulosa se acercaban cada vez más, la energía de posición continuamente perdida reaparecía continuamente en forma de calor, del cual la mayor parte se irradiaba, pero del cual una cierta cantidad se retenía. Toda la gigantesca cantidad de trabajo realizada en el desarrollo geológico de nuestra Tierra y sus planetas compañeros, y en el desarrollo de la vida dondequiera que exista vida en nuestro sistema, ha sido el producto de este calor retenido. En la actualidad, el mismo proceso derrochador continúa. Las partículas del Sol pierden energía de posición a medida que se acercan cada vez más, y el calor en el que se transforma esta energía perdida se vierte de forma prodigiosa en todas direcciones. Consideremos por un momento lo poco que se utiliza en nuestro sistema. La órbita de la Tierra es una figura casi circular de más de quinientos millones de millas de circunferencia, mientras que sólo ocho mil millas de este recorrido están ocupadas en un momento dado por la masa de la Tierra. A lo largo de estas ocho mil millas, la energía irradiada por el Sol realiza trabajo, pero durante el resto de los quinientos millones está inactiva y se

desperdicia. Pero el caso es mucho más sorprendente cuando reflexionamos en que no está en el plano de la órbita de la Tierra sólo que el sol está emitiendo su radiación. No se trata de un círculo, sino de una esfera. Para utilizar todos los rayos solares, necesitaríamos disponer de un inmenso número de tierras dispuestas de modo que se tocasen entre sí, formando una esfera hueca alrededor del sol, con el radio actual de la órbita de la Tierra. Por tanto, podemos creer al profesor Tyndall cuando nos dice que toda la radiación solar que recibimos es menos de una dos mil millonésima parte de la que se envía a través de las regiones desérticas del espacio. Una parte de ese inmenso residuo, por supuesto, golpea a otros planetas estacionados en su camino y se utiliza en sus superficies; pero los planetas, todos juntos, retienen tan poca cantidad total que nuestra sorprendente ilustración no se altera materialmente al tenerlos en cuenta. Ahora bien, esta dos mil millonésima parte de la radiación solar que se derrama de momento en momento es suficiente para soplar todos los vientos, para levantar todas las nubes, para mover todos los motores, para formar el tejido de todas las plantas, para sostener la actividad de todos los animales, incluido el hombre, sobre la superficie de nuestro vasto y majestuoso globo. Al considerar la maravillosa riqueza y variedad de la vida terrestre que producen los pocos rayos de sol que captamos en nuestra carrera por el espacio, bien podemos detenernos, abrumados y estupefactos, al pensar en las incalculables posibilidades de existencia que se desperdician con el potente actinismo que se lanza incesantemente hacia los abismos insondables de la inmensidad. Adónde va o qué pasa con él, nadie de nosotros puede suponerlo. Ahora bien, cuando, en un futuro remoto, nuestro sol se reduzca a vapor por el impacto de los diversos planetas sobre su superficie, la masa nebulosa resultante debe ser un asunto muy insignificante en comparación con la masa nebulosa con la que comenzamos. Para crear una segunda nebulosa igual en tamaño y energía potencial a la primera en primer lugar, toda la energía de la posición que existía al principio debería haberse conservado de una forma u otra. Pero casi toda se ha perdido, y sólo queda una fracción insignificante con la que dotar a un nuevo sistema. Para reproducir, en épocas futuras, algo parecido al desarrollo cósmico que ahora tiene lugar en el sistema solar, hay que buscar ayuda desde fuera. Debemos esforzarnos en formular alguna hipótesis válida sobre la relación de nuestro sistema solar con otros sistemas. Hasta ahora, nuestra visión se ha limitado a la carrera de una sola estrella -nuestro Sol- con las diminutas bolas que se enfrían fácilmente y que ha ido desprendiendo en el curso de su desarrollo. Hasta ahora, también, nuestras inferencias han sido muy seguras, porque hemos estado tratando con un grupo circunscrito de fenómenos, cuyo principio y fin han quedado bastante dentro del alcance de nuestra imaginación. Otra cosa muy distinta es tratar la trayectoria real o probable de las estrellas en general, puesto que ni siquiera sabemos cuántas estrellas hay que formen parte de un sistema común, ni cuáles son sus relaciones dinámicas precisas entre sí. Sin embargo, tenemos conocimiento de algunos hechos que pueden apoyar algunas inferencias cautelosas. Todas las estrellas que podemos ver están indudablemente unidas por relaciones de gravitación. Sin duda nuestro Sol atrae a todas las demás estrellas dentro de nuestro alcance, y es recíprocamente atraído por ellas. Las estrellas, también, se encuentran en su mayoría en o alrededor de un gran plano, como es el caso de los miembros del sistema solar. Además, el espectroscopio muestra que las estrellas consisten en elementos químicos idénticos a los que se encuentran en el sistema solar. Hechos como estos hacen probable que la trayectoria de otras estrellas, si se investiga adecuadamente, se descubra que es similar a la de nuestro propio Sol. Observando diariamente esta probabilidad aumenta, porque nuestro estudio del universo sideral nos muestra continuamente estrellas en todas las etapas de desarrollo. Encontramos nebulosas irregulares, por ejemplo; encontramos nebulosas espirales y esferoidales; encontramos estrellas que han superado la etapa nebulosa, pero que todavía tienen un calor más blanco que nuestro Sol; y también encontramos muchas estrellas que producen el mismo tipo de espectro que nuestro Sol. La inferencia parece forzada sobre nosotros de que el mismo proceso de concentración que ha tenido lugar en el caso de nuestra nebulosa solar ha estado ocurriendo en el caso de otras nebulosas. La historia del Sol no es más que un tipo de la historia de las estrellas en general. Y cuando consideramos que todas las demás estrellas y nebulosas visibles son cuerpos que se enfrían y se contraen, como nuestro Sol, ¿a qué otra conclusión podríamos llegar? Cuando miramos a Sirio, por ejemplo, no lo vemos rodeado de planetas, porque a esa distancia no podría verse ningún planeta, ni siquiera el propio Sirio, aunque es catorce veces más grande que nuestro Sol, apareciendo sólo como una "pequeña estrella centelleante". Pero un estudio comparativo de los cielos nos asegura que Sirio difícilmente pudo haber llegado a su actual estado de concentración sin desprenderse de los anillos formadores de planetas, porque no hay razón para suponer que las leyes mecánicas de allá sean en absoluto diferentes de las que existen en nuestro propio sistema. Y el mismo tipo de inferencia debe aplicarse a todas las estrellas maduras que vemos en los cielos. Cuando tengamos debidamente en cuenta todas estas cosas, el caso de nuestro sistema solar aparecerá como sólo uno de los miles de casos de evolución y disolución que nos proporcionan los cielos. Otras estrellas, como nuestro Sol, sin duda comenzaron como masas vaporosas y se desprendieron de planetas al contraerse. La inferencia puede parecer atrevida, pero después de todo no implica ninguna otra suposición que el problema es mucho más complejo que el de

la continuidad de los fenómenos naturales. Por lo tanto, no es probable que el sistema solar quede abandonado a sí mismo para siempre. Las estrellas que gravitan fuertemente unas hacia otras, mientras se mueven a través de un medio que ofrece resistencia perenne, con el tiempo deben unirse. La colisión de nuestro extinto sol con una de las Pléyades, de esta manera, muy probablemente sería suficiente para generar una nebulosa aún más grande que aquella con la que comenzamos. Es posible que todo el sistema galáctico pueda, en un futuro inconcebiblemente remoto, remodelarse de esta manera; y es posible que la nebulosa a partir de la cual se ha formado nuestro propio grupo de planetas haya debido su origen a la desintegración de sistemas que habían completado su carrera en las profundidades de la eternidad pasada. Cuando el problema se extiende a estas enormes dimensiones, la perspectiva de un cese definitivo del trabajo cósmico se pospone indefinidamente, pero al mismo tiempo se nos hace imposible tratar con mucha seguridad las cuestiones que hemos planteado. Las magnitudes y períodos que hemos introducido son tan casi infinitos que desconciertan a la especulación misma. Sin embargo, parece que hay un punto que apenas podemos discernir. Suponiendo que el universo estelar no sea absolutamente infinito en extensión, podemos sostener que el día del juicio final, tan a menudo pospuesto, debe llegar al fin. La concentración de materia y la disipación de energía, tan a menudo detenidas, deben prevalecer al final, de modo que, como resultado final de las cosas, el universo entero se reducirá a una única bola enorme, muerta y congelada, sólida y negra, cuya energía potencial de movimiento se habrá transformado en calor y se habrá irradiado. Sir William Thomson ha sugerido una conclusión de este tipo, y los autores de "El Universo Invisible" la afirman con bastante fuerza. Nos recuerdan que "si hay alguna forma de energía que se transforme con menos facilidad o menos completamente en energía, el calor radiante, como hemos visto, es un grado inferior de energía". En cada transformación de energía térmica en trabajo, una gran parte se degrada, mientras que sólo una pequeña parte se transforma en trabajo. De modo que, si bien es muy fácil transformar toda nuestra energía mecánica o útil en calor, sólo es posible transformar una parte de esta energía térmica de nuevo en trabajo. Después de cada cambio, también, el calor se disipa o degrada cada vez más, y cada vez está menos disponible para cualquier transformación futura. En otras palabras, continúan nuestros autores, la tendencia del calor es hacia la igualación; el calor es por excelencia el comunista de nuestro universo, y sin duda acabará por llevar al sistema a su fin. ... Es absolutamente cierto que la vida, en la medida en que es física, depende esencialmente de transformaciones de energía; también es absolutamente cierto que, edad tras edad, la posibilidad de tales transformaciones es cada vez menor; y hasta donde sabemos hasta ahora, el estado final del universo actual debe ser una agregación (en una masa) de toda la materia que contiene, es decir, la energía potencial desaparecida, y un estado prácticamente inútil de energía cinética, es decir, temperatura uniforme en toda esa masa. Así, nuestros autores concluyen que el universo visible comenzó en el tiempo y con el tiempo llegará a su fin; y añaden que bajo las condiciones físicas de un universo así "la inmortalidad es imposible". En cuanto a esta última inferencia tendremos algo que decir más adelante. Mientras tanto, toda esta especulación sobre el cese final del trabajo cósmico me parece —como le parece a mi amigo, el profesor Clifford*— No es de ninguna manera digno de confianza. Las condiciones del problema escapan tanto a nuestro entendimiento que cualquier especulación de ese tipo debe seguir siendo una suposición inverificable. No estoy de acuerdo con el profesor Clifford al dudar de que las leyes de la mecánica sean absolutamente las mismas a lo largo de la eternidad; no puedo reconciliar del todo tal duda con la fe en el principio de continuidad. Pero me parece necesario, antes de concluir que la energía radiada se desperdicia absoluta y eternamente, que averigüemos qué pasa con ella. Lo que llamamos calor radiante es simplemente un movimiento de onda transversal, propagado con enorme velocidad a través de un océano de materia etérea sutil que baña los átomos de todos los cuerpos visibles o palpables y llena todo el espacio, extendiéndose más allá de la estrella más remota que el telescopio puede alcanzar. No podemos adivinar si este océano etéreo tiene límites o si es tan infinito como el espacio mismo. Si está limitado, la posible dispersión de la energía radiante está limitada por su extensión. El calor y la luz no pueden viajar a través del vacío.

**** Fortnightly Review, abril de 1875.***

Si el éter está limitado por el vacío circundante, entonces un rayo de calor, al llegar a este vacío limitante, se reflejaría de vuelta con la misma seguridad con que una pelota se devuelve cuando se lanza contra una pared sólida. Si este es el caso, no afectará nuestras conclusiones sobre una región tan pequeña del espacio como la que ocupa el sistema solar, pero modificará seriamente la sugerencia de Sir William Thomson sobre el destino del universo en su conjunto. La radiación arrojada por el sol se pierde en lo que respecta al futuro de nuestro sistema, pero ni una sola unidad de ella se pierde del universo. Tarde o temprano, reflejada de vuelta en todas direcciones, debe realizar trabajo en una u otra dirección, de modo que el estancamiento final se vuelve imposible. Es cierto que no se ha detectado tal retorno de energía radiante en nuestro rincón del mundo, pero todavía no hemos desenredado todas las relaciones de fuerza

del universo hasta el punto de que tengamos derecho a considerar imposible tal retorno. Ésta es una forma de escapar de la consumación de las cosas descritas por nuestros autores. Otra forma de escape es igualmente disponible, si suponemos que mientras el éter no tiene límites, el universo estelar también se extiende hasta el infinito. Porque en este caso la reproducción de masas nebulosas aptas para generar nuevos sistemas de mundos debe continuar a través del espacio que es infinito y, en consecuencia, el proceso nunca puede llegar a un fin y nunca puede haber tenido un comienzo. Tenemos, por lo tanto, tres alternativas: o el universo visible es finito, mientras que el éter es infinito; o ambos son finitos; o ambos son infinitos. Sólo en la primera suposición, creo, obtenemos un universo que comenzó en el tiempo y debe terminar en el tiempo. Entre alternativas tan estupendas no tenemos motivos para elegir. Pero parecería que la tercera, sea estrictamente cierta o no, representa mejor el estado de la cuestión en relación con nuestra débil capacidad de comprensión. Sea absolutamente infinita o no, las dimensiones del universo deben considerarse prácticamente infinitas, en lo que respecta al pensamiento humano. Trascienden inconmensurablemente las capacidades de cualquier medida que podamos aplicarles. En consecuencia, todo lo que realmente estamos autorizados a sostener, como resultado de una especulación sólida, es la concepción de innumerables sistemas de mundos que se concentran a partir de masas nebulosas y luego se precipitan y se disuelven en masas similares, como burbujas que se unen y se rompen -ahora aquí, ahora allí- en su juego sobre la superficie de un estanque, y a esta tremenda serie de acontecimientos no podemos asignar ni un principio ni un fin. Ahora debemos hacer una mención más explícita del éter que transporta a través del espacio los rayos de calor y luz. En estrecha relación con el universo estelar visible, cuyas vicisitudes hemos trazado brevemente, el éter omnipresente constituye una especie de mundo invisible bastante notable desde cualquier punto de vista, pero al que la teoría de nuestros autores atribuye capacidades hasta ahora desconocidas para la ciencia. La existencia misma de un océano de éter que envuelve las moléculas de los cuerpos materiales ha sido puesta en duda o negada por muchos físicos eminentes, aunque, por supuesto, ninguno ha puesto en tela de juicio la necesidad de algún medio interestelar para la transmisión de vibraciones térmicas y luminosas. Este escepticismo ha sido, creo, parcialmente justificado por las muchas dificultades que rodean la concepción, en las que, sin embargo, no es necesario entrar aquí. Es incuestionable que la luz y el calor no pueden ser transmitidos por ninguna de las formas sensibles ordinarias de materia. Ninguna de las formas de materia sensible puede imaginarse lo suficientemente elástica como para propagar el movimiento ondulatorio a una velocidad de ciento ochenta y ocho mil millas por segundo. Sin embargo, un rayo de luz es una serie de ondas, e implica alguna sustancia en la que se producen las ondas. La sustancia requerida es una que parece poseer propiedades extrañamente contradictorias. Se la considera comúnmente como un "éter" o una sustancia infinitamente rara; pero, como observa el profesor Jevons, también podríamos considerarla como un "adamante" infinitamente sólido. "Sir John Ilerschel ha calculado la cantidad de fuerza que se puede suponer, según la teoría ondulatoria de la luz, que se ejerce en cada punto del espacio, y la encuentra equivalente a 1.148.000.000.000 de veces la fuerza elástica del aire ordinario en la superficie de la Tierra, de modo que la presión del éter sobre una pulgada cuadrada de superficie debe ser de aproximadamente 17.000.000.000.000, o diecisiete billones de libras". *

**** Principios de ciencia de Jevons, vol. II, pág. 145. Las cifras que en el sistema de numeración inglés equivaldrían a diecisiete billones, en el sistema americano equivaldrían a diecisiete trillones.***

Pero al mismo tiempo la resistencia que ofrece el éter a los movimientos planetarios es demasiado pequeña para ser apreciable. “Todas nuestras nociones ordinarias”, dice el profesor Jevons, “deben dejarse de lado al contemplar tal hipótesis; sin embargo, [no es] más que lo que los fenómenos observados de luz y calor nos obligan a aceptar. No podemos negar ni siquiera la extraña sugerencia del Dr. Young de que puede haber mundos independientes, algunos posiblemente existiendo en diferentes partes del espacio, pero otros tal vez se impregnen entre sí, invisibles y desconocidos, en el mismo espacio. Porque si estamos obligados a admitir la concepción de este firmamento adamantino, es igualmente fácil admitir una pluralidad de ellos”. El éter, por lo tanto, es diferente a cualquiera de las formas de materia que podemos pesar y medir. En algunos aspectos se parece a un fluido, en otros a un sólido. Es a la vez duro y elástico en un grado casi inconcebible. Llena todos los cuerpos materiales como un mar en el que los átomos de los cuerpos materiales son como islas, y ocupa la totalidad de lo que llamamos espacio vacío. Es tan sensible que una perturbación en cualquier parte de él causa un "temblor que se siente en la superficie de incontables mundos". Nuestras antiguas experiencias de la materia no nos dan cuenta de ninguna sustancia como ésta; sin embargo, la teoría ondulatoria de la luz nos obliga a admitir tal sustancia, y esa teoría está tan bien establecida como la teoría de la gravitación. Obviamente tenemos aquí una ampliación de nuestra experiencia de la materia. El análisis de los fenómenos de la luz y el calor radiante nos ha llevado a relaciones mentales con la materia en un estado diferente de cualquiera en el que la conocíamos previamente. Porque la suposición de que el éter puede ser algo esencialmente

diferente de la materia se contradice con todos los términos que hemos usado para describirlo. Por extrañas y contradictorias que puedan parecer sus propiedades, ¿Acaso son más extrañas de lo que parecerían las propiedades de un gas si por primera vez descubriéramos un gas después de no conocer hasta ahora nada más que sólidos y líquidos? No lo creo; y la conclusión implícita por nuestros autores me parece eminentemente probable, de que en el llamado éter tenemos simplemente un estado de materia más primitivo que el que conocemos como estado gaseoso. De hecho, las concepciones de la materia actualmente vigentes y heredadas de épocas bárbaras probablemente sean extremadamente burdas. No es extraño que el estudio de agentes tan sutiles como el calor y la luz nos obligue a modificarlos; y no será extraño que el estudio de la electricidad suponga una revisión aún mayor de nuestras ideas. Llegamos ahora a una de las especulaciones más profundas de los tiempos modernos, la teoría del átomo-vórtice de Helmholtz y Thomson, en la que se indica claramente la evolución de la materia ordinaria a partir del éter. El lector primero debe saber qué es el movimiento de vórtice; y esto ha sido tan bellamente explicado por el Profesor Clifford, que cito su descripción completa: "Imaginemos un anillo de caucho de India, hecho uniendo los extremos de una pieza cilíndrica (como un lápiz antes de ser cortado), para colocarlo sobre un palo redondo que encajará con un pequeño estiramiento. Dejemos que el palo pase ahora a través del anillo mientras este último se mantiene en su lugar tirando hacia el otro lado desde afuera. El caucho de India tiene entonces lo que se llama movimiento de vórtice. Antes de que se unieran los extremos, mientras estaba recto, se podría haber hecho girar sin cambiar de posición, haciéndolo girar entre las manos. Es exactamente el mismo movimiento de rotación que tiene en el palo, sólo que ahora los extremos están unidos. Toda la superficie interior del anillo va en una dirección, es decir, la forma como se tira del palo; y todo lo de afuera va en dirección contraria.



Este anillo en forma de vórtice lo puede también crear el fumador frunciendo los labios en un agujero redondo y expulsando una bocanada de humo. El exterior del anillo se mantiene hacia atrás por la fricción de sus labios mientras que el interior va hacia adelante; De esta manera se crea una rotación alrededor del anillo de humo a medida que éste se desplaza hacia el aire".



En estos casos, y en otros como los que comúnmente encontramos, el movimiento de vórtice debe su origen a la fricción y después de un tiempo es llevado a su fin por la fricción. Pero en 1858 las ecuaciones de movimiento de un fluido incompresible y sin fricción fueron resueltas con éxito por primera vez por Helmholtz, y entre otras cosas demostró que, aunque el movimiento de vórtice no podía originarse en tal

fluido, suponiendo que existiera una vez, existiría por toda la eternidad y no podría ser disminuido por ninguna acción mecánica. Un anillo de vórtice, por ejemplo, en un fluido de este tipo, preservaría para siempre su propia rotación y, por lo tanto, conservaría para siempre su individualidad peculiar, quedando, por así decirlo, separado de sus anillos de vórtice vecinos. Sobre esta verdad mecánica Sir William Thomson basó su maravillosamente sugerente teoría de la constitución de la materia. Lo que es permanente o indestructible en la materia es el átomo homogéneo último; y esto es probablemente todo lo que es permanente, ya que los químicos ahora sostienen casi unánimemente que las llamadas moléculas elementales no son realmente simples, sino que deben sus diferencias sensibles a las diversas agrupaciones de un átomo último que es igual para todos. En relación a nuestras capacidades de comprensión, el átomo perdura eternamente; es decir, conserva para siempre inalterables su masa definida y su frecuencia de vibración definida. Esto es exactamente lo que haría un anillo de vórtice en un fluido incompresible y sin fricción. De este modo se plantea la sorprendente pregunta: ¿por qué no pueden los átomos últimos de la materia ser anillos vórtices, existentes eternamente en un fluido sin fricción que llena todo el espacio? Esta hipótesis no es menos brillante que la identificación conjetural de Huyghens de la luz con el movimiento ondulatorio; y es además una hipótesis legítima, puesto que puede ser sometida a prueba de verificación. Sir William Thomson ha demostrado que explica muchas de las propiedades físicas de la materia: aún queda por ver si puede explicarlas todas. Por supuesto, el éter que transmite ondulaciones térmicas y luminosas no es el fluido sin fricción postulado por Sir William Thomson. La propiedad más llamativa del éter es su enorme elasticidad, una propiedad que no deberíamos encontrar en un fluido sin fricción. “Para explicar tal elasticidad”, dice el profesor Clifford (cuya exposición del tema es aún más lúcida que la de nuestros autores), “hay que suponer que incluso donde no hay moléculas materiales, el fluido universal está lleno de movimiento de vórtices, pero que los vórtices son más pequeños y están más densamente empaquetados que los de la materia [ordinaria], formando en conjunto una estructura de grano más fino. De modo que la diferencia entre materia y éter se reduce a una mera diferencia en el tamaño y disposición de los anillos de vórtice que los componen. Ahora bien, cualquiera que sea la naturaleza última del éter y de las moléculas, sabemos que al menos hasta cierto punto obedecen a las mismas leyes dinámicas y que actúan unos sobre otros de acuerdo con estas leyes. Hasta que no se demuestre absolutamente su falsedad, debe seguir siendo la suposición más simple y probable de que, en última instancia, están hechos del mismo material, que la molécula material es una especie de nudo o coagulación del éter”. *

** Fortnightly Review, junio de 1875, pág. 784.*

Otra consecuencia interesante de la hipótesis de Sir William Thomson es que se puede prescindir de la dureza absoluta que se ha atribuido a los átomos materiales desde la época de Lucrecio en adelante. De la misma manera que una cadena suspendida de forma flexible se vuelve rígida al girar rápidamente, la dureza y elasticidad del átomo-vórtice se explican como debidas al rápido movimiento rotatorio de un fluido blando y flexible. De modo que el átomo-vórtice es realmente indivisible, no por razón de su dureza o solidez, sino por razón de la indestructibilidad de su movimiento. Suponiendo ahora que adoptemos provisionalmente la teoría del vórtice —cuyo gran poder queda bien demostrado por la consideración que acabamos de mencionar— no debemos olvidar que es absolutamente esencial para la indestructibilidad del átomo material que el fluido universal en el que tiene existencia como anillo de vórtice esté completamente desprovisto de fricción. Una vez que se admite incluso la más infinitesimal cantidad de fricción, mientras se mantiene la concepción del movimiento de vórtice en un fluido universal, y todo el caso se altera tanto que el átomo material ya no puede considerarse como absolutamente indestructible, sino sólo como indefinidamente duradero. Pudo haber sido generado, en la eternidad pasada, por un proceso natural de evolución, y en la eternidad futura puede llegar a su fin. En relación con nuestras capacidades de comprensión, la diferencia práctica quizá no sea grande. Científicamente hablando, Helmholtz y Thomson tienen el mismo derecho a razonar sobre el supuesto de un fluido perfectamente sin fricción, como los geómetras en general tienen derecho a suponer líneas perfectas sin anchura y superficies perfectas sin espesor. No existen líneas y superficies perfectas dentro de la región de nuestra experiencia; sin embargo, las conclusiones de la geometría no son idealmente menos verdaderas, aunque en cada caso concreto sólo se realicen de manera aproximada. Lo mismo ocurre con la concepción de un fluido sin fricción. Hasta donde llega la experiencia, tal cosa no tiene existencia más real que una línea sin anchura; y por lo tanto una teoría atómica basada en tal suposición puede ser tan verdadera idealmente como cualquiera de los teoremas de Euclides, pero sólo puede dar una explicación aproximadamente verdadera del universo real. Estas consideraciones no afectan en absoluto el valor científico de la teoría; pero modificarán el tenor de las inferencias trascendentales que

puedan extraerse de él respecto del probable origen y destino del universo. Las conclusiones a las que llegamos en la primera parte de este artículo, cuando sólo tratábamos de materia visible en bruto, pueden haber parecido bastante audaces; pero la inferencia que nuestros autores extraen de la teoría del vórtice tal como la interpretan, supera con creces estas conclusiones. Nuestros autores exponen diversas razones, más o menos sólidas, para atribuir al fluido primordial una pequeña cantidad de fricción; y en apoyo de esta opinión aducen la explicación de Le Sage de la gravitación como un resultado diferencial de la presión, y la teoría de Struve de la absorción parcial de los rayos de luz por el éter, cuestiones en las que nuestro propósito actual no requiere que nos entrometamos. Dejando a un lado estas cuestiones, es muy probable que la hipótesis primaria de Helmholtz y Thomson sea sólo una aproximación a la verdad. Pero si atribuimos al fluido primordial incluso una cantidad infinitesimal de fricción, entonces estamos obligados a concebir el universo visible como desarrollado a partir del invisible y destinado a retornar a lo invisible. El átomo-vórtice, producido por una fricción infinitesimal que opera durante un tiempo casi infinito, será finalmente abolido por el agente que lo produjo. En palabras de nuestros autores, "Si el universo visible se desarrollara a partir de uno invisible que no es un fluido perfecto, entonces el argumento deducido por Sir William Thomson en favor de la eternidad de la materia ordinaria desaparece, ya que esta eternidad depende de la fluidez perfecta de lo invisible. En fin, si suponemos que el universo material está compuesto de una serie de anillos de vórtices desarrollados a partir de un universo invisible que no es un fluido perfecto, será efímero, así como es efímero el anillo de humo que desarrollamos a partir del aire, o el que desarrollamos a partir del agua, con la única diferencia de la duración, pues estos duran sólo unos segundos y los otros pueden durar miles de millones de años. Así, como nuestros autores suponen que "la energía disponible del universo visible será finalmente apropiada por el invisible", continúan imaginando, "al menos como una posibilidad, que la existencia separada del universo visible compartirá el mismo destino, de modo que no tendremos una enorme masa inútil e inerte que exista en épocas posteriores para recordarle al transeúnte una forma de energía y una especie de materia que hace tiempo que está obsoleta y funcionalmente agotada. ¿Por qué el universo no debería enterrar a sus muertos fuera de la vista? En cierto sentido, tal vez nunca se haya ofrecido a la mente humana un tema de contemplación más estupendo que éste. En comparación con el tiempo que se requiere para borrar el minúsculo átomo individual, toda la carrera cósmica de nuestro sistema solar, o incluso la de toda la galaxia estrellada, se reduce a la nada absoluta. La adopción o no de la conclusión sugerida dependerá del alcance de nuestra audacia especulativa. Hemos visto en qué consiste su probabilidad, pero al razonar en tal escala podemos ser cautelosos y modestos al aceptar inferencias, y nuestros autores, podemos estar seguros, serían los primeros en recomendar tales modestas y cautelares inferencias. Incluso en las dimensiones a las que ha crecido aquí nuestra teorización, podemos, por ejemplo, discernir la posible alternativa de una generación y destrucción simultánea o rítmicamente sucesiva de átomos-vórtice, lo que modificaría en gran medida la conclusión que acabamos de sugerir. Pero aquí debemos detenernos por un momento, reservando para un segundo artículo los pensamientos más importantes sobre el futuro que nuestros autores han tratado de envolver en estas sublimes especulaciones físicas.

SEGUNDA PARTE.

Hasta ahora, por muy alejada que esté de los pensamientos cotidianos la zona de la especulación que nos hemos visto obligados a recorrer, nos hemos mantenido dentro de los límites de las hipótesis científicas legítimas. Aunque nos hemos aventurado a recorrer una buena distancia hacia lo desconocido, todavía no hemos tenido que abandonar nuestra base de operaciones en lo conocido. De las opiniones presentadas en el artículo precedente, algunas están casi ciertamente establecidas, algunas son probables, algunas tienen cierta plausibilidad, otras —a las que nos hemos abstenido de dar nuestro asentimiento— posiblemente sean verdaderas; pero ninguno está irremediablemente fuera de la jurisdicción de las pruebas científicas. Hasta ahora no se ha planteado ninguna sugerencia que un pequeño aumento adicional de nuestro conocimiento científico no pueda demostrar que es eminentemente probable o eminentemente improbable. Nos hemos mantenido bastante alejados de meras conjeturas subjetivas, sobre las que los hombres pueden debatir eternamente sin llegar a ninguna conclusión. La teoría del origen nebular de nuestro sistema planetario ha llegado a tener aceptación de todas las personas calificadas para apreciar la evidencia en que se

basa; y las conclusiones más inmediatas que hemos extraído de esa teoría son sólo las que comúnmente extraen los astrónomos y los físicos. La doctrina de un éter intermolecular e interestelar está envuelta en la bien establecida teoría ondulatoria de la luz. No ocurre lo mismo en absoluto con la teoría del átomo-vórtice de Sir William Thomson, que hoy se encuentra en condiciones similares a las de la teoría ondulatoria de Huyghens hace dos siglos. Sin embargo, ésta es, no obstante, una hipótesis verdaderamente científica en su concepción, y en las especulaciones a las que nos conduce todavía estamos seguros de tratar con puntos de vista que admiten al menos una expresión y un tratamiento definidos. En otras palabras, aunque nuestro estudio del universo visible nos ha llevado al reconocimiento de una especie de mundo invisible subyacente al mundo de las cosas que se ven, sin embargo, en lo que respecta a la economía de este mundo invisible no hemos sido llevados a considerar ninguna hipótesis que no tenga su posible justificación en nuestras experiencias de los fenómenos visibles. Ahora estamos llamados, siguiendo los pasos de nuestros estimados autores, a aventurarnos en un tipo diferente de exploración, en la que debemos soltarnos por completo de nuestras amarras en el mundo del que tenemos experiencia definida. Se nos invita a considerar sugerencias relativas a la peculiar economía de la porción invisible del universo que no tenemos medios de someter a ningún tipo de prueba de probabilidad, ya sea experimental o deductiva. Por lo tanto, estas sugerencias no deben considerarse propiamente científicas; pero, con esta palabra de advertencia, podemos proceder a mostrar lo que son. En comparación con la vida y la muerte de los sistemas cósmicos que hemos contemplado hasta ahora, la vida y la muerte de individuos de la raza humana quizá parezca un asunto menor; sin embargo, como nosotros mismos somos hombres que vivimos y morimos, el pequeño acontecimiento tiene para nosotros un interés mucho mayor que la gran serie de acontecimientos de los que es parte integral. Es natural que estemos más interesados en el destino final de la humanidad que en el destino de un mundo que no nos importa salvo como nuestra actual morada. Para nosotros es más importante saber si el alma humana llegará a su fin o no que si el universo visible, con su materia y energía, será absorbido por un éter invisible. De hecho, es únicamente porque nos interesa la primera cuestión que sentimos tanta curiosidad por la segunda. Si pudiéramos disociarnos del universo material, nuestro hábitat, probablemente especularíamos mucho menos sobre su pasado y su futuro. Nos importa muy poco lo que suceda con la bola negra de la Tierra, después de que toda vida haya desaparecido de su superficie; o, si nos importa en absoluto, es sólo porque nuestros pensamientos sobre la carrera de la tierra están necesariamente mezclados con nuestros pensamientos sobre la vida. Por lo tanto, al considerar el probable destino final del universo físico, nuestro propósito más íntimo debe ser saber qué sucederá con toda esta rica y maravillosa vida de la cual el universo físico es el teatro. ¿Se ha desarrollado todo esto, aparentemente con un desperdicio de esfuerzo casi infinito, sólo para ser abolido nuevamente antes de alcanzar su completitud, o contiene o protege algún elemento indestructible que, habiendo obtenido sustento por un tiempo del torbellino sin sentido de los fenómenos físicos, aún sobrevivirá a su decadencia final? Esta pregunta está estrechamente relacionada con la histórica cuestión del significado, propósito o tendencia del mundo. En la carrera del mundo, ¿la vida es un fin o un para alcanzar un fin, o sólo un fenómeno incidental en el que no podemos descubrir ningún significado?. Los teólogos contemporáneos parecen creer, en general, que un resultado necesario de la investigación científica moderna debe ser la destrucción de la creencia en la vida inmortal, ya que contra todo expositor exhaustivo del conocimiento científico intentan lanzar la acusación de “materialismo”. Sin embargo, sus dudas no son compartidas por nuestros autores, hombres de ciencia por completo considerados, aunque su manera de tratar la cuestión puede no ser la que podamos adoptar. Si bien defienden la doctrina de la evolución y todas las supuestas perspectivas «materialistas» de la ciencia moderna, no sólo consideran admisible la hipótesis de una vida futura, sino que incluso llegan a proponer una teoría física sobre la naturaleza de la existencia después de la muerte. Veamos en qué consiste esta teoría física. En lo que respecta al universo visible, no encontramos en él ninguna evidencia de inmortalidad o de permanencia de ningún tipo, a menos que sea en la suma de energías potenciales y cinéticas de cuya persistencia depende nuestro principio de continuidad. En el lenguaje ordinario, “las estrellas en sus cursos” sirven como símbolos de permanencia, pero hemos encontrado razones para considerarlas simplemente como fenómenos temporales. Así, en el lenguaje de nuestros autores, “si tomamos al hombre individual, encontramos que vive su corta historia de años, y que entonces la maquinaria visible que lo conecta con el pasado, así como la que le permite actuar en el presente, cae en ruinas y llega a su fin. Si queda algún germen o potencialidad, ciertamente no está conectado con el orden visible de las cosas”. De la misma manera, es casi seguro que nuestra raza llegará a su fin mucho antes de la destrucción del planeta del que ahora obtiene su sustento. Y en opinión de nuestros autores, incluso el universo se volverá, con el tiempo, “viejo y decadente, no menos verdaderamente que el individuo: es una vestidura gloriosa en este universo visible, pero no inmortal; debemos mirar hacia otro lado, hacia dónde vamos si queremos ser revestidos de inmortalidad como de una vestidura.” Es en este punto que nuestros autores llaman la atención sobre “el carácter aparentemente derrochador de las disposiciones del universo visible”. El hecho es uno que ya hemos

descrito suficientemente, pero haremos bien en citar las palabras con las que nuestros autores recurren a él: “Todo el calor del sol, salvo una porción muy pequeña, va día a día a lo que llamamos espacio vacío, y es sólo este pequeño resto el que utilizan los diversos planetas para sus propios fines. ¿Puede haber algo más desconcertante que este gasto aparentemente espantoso de la vida misma y de la esencia del sistema? Es difícil concebir que esta enorme reserva de energía de alta calidad no haga otra cosa que viajar hacia el espacio a una velocidad de 302.000 kilómetros por segundo, especialmente cuando el resultado de ello es la inevitable destrucción del universo visible. Siguiendo este argumento teleológico, se sugiere que tal vez este aparente desperdicio de energía sea “sólo un arreglo en virtud del cual nuestro universo mantiene una memoria del pasado a expensas del presente, en la medida en que toda memoria consiste en una investidura de recursos presentes para mantener un control sobre el pasado”. Se recurre al ingenioso argumento del Sr. Babbage que demostró que "si tuviéramos el poder de seguir y detectar los efectos más mínimos de cualquier perturbación, cada partícula de materia existente debe ser un registro de todo lo que ha sucedido. La huella de cada canoa, de cada embarcación que ha perturbado la superficie del océano, ya sea impulsada por la fuerza manual o por el poder elemental, queda registrada para siempre en el movimiento futuro de todas las partículas sucesivas que puedan ocupar su lugar. El surco que queda, de hecho, se rellena instantáneamente con las aguas que se cierran; pero arrastran tras sí otras porciones más grandes del elemento circundante, y éstas, una vez movidas, comunican movimiento a otras en una sucesión sin fin”. De la misma manera, “el aire mismo es una vasta biblioteca, en cuyas páginas está escrito para siempre todo lo que el hombre ha dicho o incluso susurrado alguna vez. Allí, en sus caracteres mutables pero infalibles, mezclados con los primeros y los últimos suspiros de la mortalidad, se encuentran registrados para siempre los votos no redimidos, las promesas no cumplidas, perpetuando en los movimientos unidos de cada partícula el testimonio de la voluntad cambiante del hombre”.* De alguna manera como esta, los registros de cada movimiento que tiene lugar en el mundo se transmiten a cada momento, con la velocidad de la luz, a través del océano invisible de éter que rodea al mundo. Incluso los desplazamientos moleculares que ocurren en nuestro cerebro cuando sentimos y pensamos se propagan así en sus efectos hacia el mundo invisible. El mundo del éter es considerado por nuestros autores como una especie de anverso o complemento del mundo de la materia sensible, de modo que cualquier energía que se disipa en uno se acumula, por el mismo acto, en el otro. Es como la placa negativa en la fotografía, donde la luz responde a la sombra y la sombra a la luz. O, mejor aún, es como el caso de una ecuación en la que cualquier cantidad que se tome de un lado se suma al otro con un signo contrario, mientras que la relación de igualdad permanece inalterada. Así, se notará, por la ingeniosa y sutil, pero bastante defendible sugerencia del Sr. Babbage, se da un salto hacia un supuesto que no puede defenderse científicamente, sino sólo teleológicamente. Una cosa es decir que cada movimiento en el mundo visible transmite un registro de sí mismo al éter circundante, de tal manera que a partir de la ondulación del éter una inteligencia suficientemente poderosa podría inferir el carácter del movimiento generador en el mundo visible. Otra cosa muy distinta es decir que el éter está organizado de una manera tan compleja y delicada que es como una imagen negativa o contraparte del mundo de la materia sensible. Esta última visión es sin duda ingeniosa, pero es gratuita. No se sustenta en una analogía científica, sino en el deseo de encontrar algún uso asignable para la energía que escapa constantemente de la materia visible al éter invisible. En el momento en que nos preguntamos cómo sabemos que esta energía no se desperdicia realmente, o que no se le da un uso totalmente indescifrable para la inteligencia humana, esta suposición de un éter organizado se ve inmediatamente como infundada. No pertenece al ámbito de la ciencia, sino al de la mitología pura. Sin embargo, para ser justos con nuestros autores, debe recordarse que esta suposición no se plantea como algo científicamente probable, sino como algo que, a pesar de todo lo que sabemos al respecto, posiblemente pueda ser cierto. Esto, por cierto, no tenemos por qué negarlo; ni siquiera si permitimos este prodigioso salto de inferencia, encontraremos mucha dificultad en llegar a la famosa conclusión de que "el pensamiento concebido para afectar la materia de otro universo simultáneamente con este puede explicar un estado futuro". Esta proposición, curiosamente expresada en un anagrama, como los descubrimientos de los antiguos astrónomos, fue publicada el año pasado en "Nature", como si contuviera la esencia del próximo libro.

** Babbage, Ninth Bridgewater Treatise, p. 115; Jevons, Principios de la ciencia, vol. II. pag. 455.*

Sobre la hipótesis de la imagen negativa no es difícil ver cómo se concibe que el pensamiento afecte simultáneamente al mundo visible y al invisible. Todo acto de conciencia va acompañado de desplazamientos moleculares en el cerebro, y estos, por supuesto, son correspondidos por movimientos en el mundo etéreo. Así como una serie de estados conscientes construyen una memoria continua en estricta conformidad con las leyes físicas del movimiento*,

simultáneamente se construye una memoria correlativa en el mundo etéreo a partir de los correlatos etéreos de los desplazamientos moleculares que ocurren en nuestros cerebros. Y como hay una transferencia continua de energía del mundo visible al éter, la extinción de la energía vital que llamamos muerte debe coincidir de alguna manera con el despertar de la energía vital en el mundo correlativo; de modo que el oscurecimiento de la conciencia aquí coincide con su amanecer allí. De este modo, la muerte no es para el individuo más que una transferencia de un estado físico de existencia a otro; y así, en la escala más grande, la muerte o pérdida final de energía de todo el universo visible tiene su contraparte en la adquisición de un máximo de vida por parte del mundo invisible correlativo. Parece haber cierto tipo de rigurosa coherencia lógica en esta atrevida especulación; pero en realidad las proposiciones que lo componen están tan lejos de responder a algo dentro del dominio de la experiencia humana que somos incapaces de decir si alguna de ellas se sigue lógicamente de su predecesora o no. Es evidente que estamos completamente fuera del ámbito de las pruebas científicas, y cualquiera que sea la opinión que nuestros autores puedan proponer, sólo podemos asentir lánguidamente que está fuera de nuestro poder refutarla. La debilidad esencial de una teoría como ésta reside en el hecho de que su carácter es completamente materialista. Actualmente se supone que la doctrina de la vida después de la muerte no puede defenderse con argumentos materialistas, pero esa es una suposición demasiado apresurada. Nuestros autores, en realidad, no son materialistas filosóficos, como Ur. Priestley, —quien sin embargo creía en una vida futura—, pero una de las doctrinas primarias del materialismo se encuentra en el fondo de su argumento. El materialismo sostiene, por una parte, que la conciencia es un producto de una organización peculiar de la materia y, por otra, que la conciencia no puede sobrevivir a la desorganización del cuerpo material con el que está asociada. Tal como lo sostienen los materialistas filosóficos, como Buchner y Moleschott, estas dos opiniones son estrictamente coherentes entre sí; de hecho, esto último parece ser la inferencia inevitable de lo primero, aunque Priestley no lo consideraba así. Ahora bien, nuestros autores se niegan, con razón, a aceptar la opinión de que la mente es producto de la materia, pero su argumento implica, no obstante, que algún tipo de vehículo material es necesario para la continuidad de la mente en un estado futuro de existencia. Este vehículo material pretenden suministrarlo en la teoría que conecta mediante lazos invisibles de energía transmitida el cuerpo material perecedero con su contraparte en el mundo del éter. El materialismo del argumento está de hecho parcialmente velado por la terminología en que se llama a esta contraparte “cuerpo espiritual”, pero en este novedoso uso o abuso del lenguaje de las Escrituras me parece que hay una extraña confusión de ideas. Tengamos presente que el "universo invisible" al que pasa constantemente energía no es más que el éter ultraminífero, al que nuestros autores, para adecuarse a las exigencias de su hipótesis, han dotado gratuitamente de una complejidad y variedad de estructura análoga a la del mundo visible de la materia. Su lenguaje no siempre es tan preciso como uno podría desear, pues si bien a veces hablan del éter mismo como el "universo invisible", a veces aluden a un medio primordial aún más sutil en constitución y presumiblemente más inmaterial. Aquí radica la confusión. ¿Por qué debería el éter lumínífero, o cualquier medio primordial en el que pueda haberse generado, considerarse de alguna manera "espiritual"? Los grandes físicos, al igual que los pensadores menos capacitados, a veces son propensos a ser inconscientemente influenciados por antiguas asociaciones de ideas que, ostensiblemente repudiadas, aún acechan bajo el manto de las palabras que usamos. Temo que las antiguas asociaciones que llevaron a los antiguos a describir el alma como un aliento o una sombra, y que explican las etimologías de palabras como "fantasma" y "espíritu", hayan tenido algo que ver con esta espiritualización del éter interestelar. Es posible que también haya contribuido en cierta medida la noción platónica de la "grosería" o "brutez" de la materia tangible, una noción que ha sobrevivido en la teología cristiana y que los hombres cultos de la actualidad no han superado de ninguna manera universalmente. Salvo algunas antiguas asociaciones como estas, ¿por qué debería suponerse que la materia se "espiritualiza" a medida que disminuye en aparente sustancialidad? ¿Por qué debería declararse respetable a la materia en la razón inversa de su densidad o ponderabilidad? ¿Por qué un diamante es más susceptible de "grosería" que un centímetro cúbico de hidrógeno? Obviamente, tales fantasías son puramente de ascendencia mitológica. Ahora bien, el éter lumínífero, sobre el cual nuestros autores hacen demandas tan extensas, puede ser físicamente bastante “etéreo”, a pesar de la enorme elasticidad que lleva al profesor Jevons a caracterizarlo como “adamantino”; pero con toda seguridad no tenemos la más mínima razón para hablar de ello como “inmaterial” o “espiritual”.

** Véase mi obra Outlines of Cosmic Philosophy, Vol. Él. páginas. 142-148.*

Aunque no podemos pesarlo en la balanza, al menos lo conocemos como un transmisor de movimientos ondulatorios, cuyo tamaño y forma podemos medir con precisión. Sus relaciones de fuerza con la materia ponderable no sólo se mantienen universal e incesantemente, sino que tienen ese carácter precisamente cuantitativo que implica una identidad esencial entre las naturalezas más internas de las dos sustancias. Hemos visto razones para pensar probablemente que el éter y la materia ordinaria estén compuestos por igual de anillos de vórtices en un fluido casi sin fricción; pero sea cual sea el destino de esta sutil hipótesis, podemos estar seguros de que nunca se considerará ninguna teoría en la que el análisis del éter requiera símbolos diferentes a los de la materia ordinaria. En la teoría de nuestros autores, por lo tanto, la extinción de la inmortalidad no es en modo alguno el paso de un estado material a uno espiritual. Es el paso de un tipo de estado materialmente condicionado a otro. La teoría, por tanto, apela directamente a nuestras experiencias del comportamiento de la materia; y al derivar tan poco apoyo de estas experiencias, sigue siendo una especulación esencialmente débil, independientemente de lo que pensemos de su ingenio. Mientras se nos pida que aceptemos conclusiones extraídas de nuestras experiencias del mundo material, estamos justificados en exigir algo más que una mera posibilidad incondicionada. Requerimos alguna evidencia positiva, por pequeña que sea; y ninguna teoría que no pueda proporcionar tal evidencia positiva es probable que nos aporte mucha convicción práctica. Esto es lo que quise decir al decir que la gran debilidad de la hipótesis aquí criticada reside en su carácter materialista. En contraste con esto, veremos enseguida que la afirmación de una vida futura que no está materialmente condicionada, aunque no respaldada por ningún elemento de experiencia, puede, sin embargo, ser una afirmación inexpugnable. Pero primero concluiría la crítica anterior descartando por completo el sentido en que nuestros autores usan la expresión "Universo Invisible". La inferencia científica, por remota que sea, está conectada por tales gradaciones insensibles con la percepción ordinaria, que uno bien puede cuestionar la propiedad de aplicar el término "invisible" a lo que se presenta al ojo de la mente como materia inevitable de inferencia. Es cierto que no podemos ver el océano de éter en el que flota la materia visible; pero hay muchas otras cosas invisibles que, sin embargo, no consideramos parte del "mundo invisible". No veo el aire que ahora respiro dentro de las cuatro paredes de mi estudio, pero su existencia es suficientemente una cuestión de percepción sensorial mientras llena mis pulmones y abanica mi mejilla. Los átomos que componen una gota de agua no sólo son invisibles, sino que de ninguna manera pueden ser objeto de percepción sensorial; sin embargo, mediante inferencias adecuadas de su comportamiento, podemos identificarlos para su medición, de modo que Sir William Thomson puede decirnos que si la gota de agua se ampliara al tamaño de la Tierra, los átomos constituyentes serían más grandes que guisantes, pero no tan grandes como bolas de billar. Si no vemos tales átomos con nuestros ojos, tenemos una razón adecuada en sus diminutas dimensiones, aunque hay más razones que esta. Sería difícil decir por qué el éter luminífero debería relegarse al "mundo invisible" más que el átomo material. Todo lo que conocemos como poseedor de resistencia y extensión, todo lo que podemos someter a procesos matemáticos de medición, también lo concebimos como existente en tal forma que, con los ojos apropiados y bajo condiciones visuales apropiadas, podríamos ver, y no estamos autorizados a trazar ninguna línea de demarcación entre tal objeto de inferencia y otros que puedan convertirse en objetos de percepción sensorial. Considerar que el éter constituye un «universo invisible» es, por lo tanto, ilegítimo y confuso. Introduce una distinción donde no la hay y oscurece el hecho de que tanto el éter invisible como la materia visible forman un único gran universo en el que la suma de energía permanece constante, aunque el orden de su distribución varía infinitamente. Muy diferente sería la postura lógica de una teoría que asumiera la existencia de un «Mundo Invisible» de constitución enteramente espiritual, y en el que condiciones materiales como las del mundo visible no tendrían cabida ni significado. Tal mundo no consistiría en éteres, gases o fantasmas, sino en relaciones puramente psíquicas similares a las que constituyen los pensamientos y sentimientos cuando nuestras mentes son menos solicitadas por las percepciones sensoriales. Al separar así el «Mundo Invisible» del universo objetivo del que tenemos conocimiento, nuestra línea de demarcación al menos estaría bien trazada. La distinción entre fenómenos psíquicos y materiales es una distinción de un orden diferente a todas las demás distinciones conocidas por la filosofía, y trasciende inconmensurablemente a todas las demás. El progreso de los descubrimientos modernos no ha debilitado en absoluto la fuerza de la observación de Descartes: entre aquello cuyo atributo diferencial es el Pensamiento y aquello cuyo atributo diferencial es la Extensión, no puede haber semejanza, ni comunidad de naturaleza alguna. Mediante ninguna astucia científica, experimental o deductiva, el Pensamiento puede ser pesado, medido o asimilado de alguna manera a cosas que puedan convertirse en objetos reales o posibles de la percepción sensorial. El descubrimiento moderno, lejos de tender un puente sobre el abismo entre la Mente y la Materia, tiende más bien a exhibir la distinción entre ellas como absoluta. De hecho, se ha hecho altamente probable que cada acto de conciencia esté acompañado por un movimiento molecular en las células y fibras del cerebro; y los materialistas han encontrado gran consuelo en este hecho, mientras que los teólogos y las personas de poca fe se han

sentido muy asustados por él. Pero como nadie pretendió nunca que el pensamiento pueda continuar, bajo las condiciones de la vida actual, sin un cerebro, uno encuentra bastante difícil simpatizar tanto con las autocomplacencias de los discípulos del Dr. Buchner* como con los terrores de sus oponentes. Pero lo que se ha observado con menos frecuencia es el hecho de que cuando el pensamiento y el movimiento molecular ocurren así simultáneamente, en ningún sentido científico el pensamiento es producto del movimiento molecular. La energía solar del movimiento latente en los alimentos que comemos se transforma de diversas maneras dentro del organismo, hasta que parte de ella aparece como el movimiento de las moléculas de un pequeño glóbulo de materia nerviosa en el cerebro. De manera aproximada, podríamos decir que la energía química de los alimentos produce indirectamente el movimiento de estas pequeñas moléculas nerviosas. Pero, ¿este movimiento de moléculas nerviosas produce ahora un pensamiento o un estado de conciencia? De ninguna manera. Simplemente produce algún otro movimiento de moléculas nerviosas, y este a su vez produce movimiento de contracción o expansión en algún músculo, o se transforma en la energía química de alguna glándula secretora. En ningún punto de todo el circuito desaparece una unidad de movimiento como movimiento para reaparecer como una unidad de conciencia.

** The Nation una vez describió ingeniosamente a estas personas como "gente que cree que va a morir como las bestias, y que se felicita de que va a morir como las bestias".*

El proceso físico es completo en sí mismo, y el pensamiento no entra en él. Todo lo que podemos decir es que la ocurrencia del pensamiento es simultánea con esa parte del proceso físico que consiste en un movimiento molecular en el cerebro.* Sin duda, el pensamiento siempre está ahí cuando se lo convoca, pero se encuentra fuera del circuito dinámico, como algo completamente ajeno e incomparable con los eventos que lo convocan. Sin duda, como observa el profesor Tyndall, si conociéramos exhaustivamente el estado físico del cerebro, "podría inferirse el pensamiento o sentimiento correspondiente; o, dado el pensamiento o sentimiento, podría inferirse el estado correspondiente del cerebro". ¿Pero cómo inferir? En el fondo, no sería un caso de inferencia lógica en absoluto, sino de asociación empírica. Se puede replicar que muchas de las inferencias de la ciencia son de este carácter; la inferencia, por ejemplo, de que una corriente eléctrica de una dirección dada desviará una aguja magnética de una manera definida; pero los casos difieren en esto, que el paso de la corriente a la aguja, si bien no es demostrable, es pensable, y que no albergamos ninguna duda en cuanto a la solución mecánica final del problema. Pero el paso de la física del cerebro a los hechos correspondientes de la conciencia es impensable. Dado que un pensamiento definido y una acción molecular definida en el cerebro ocurren simultáneamente, no poseemos el órgano intelectual, ni aparentemente ningún rudimento del órgano, que nos permitiría pasar por un proceso de razonamiento del uno al otro. Aparecen juntos, pero no sabemos por qué. ╪
Un mundo invisible que consiste en cosas puramente psíquicas o los fenómenos espirituales quedarían, en consecuencia, demarcados por un abismo absoluto con respecto a lo que llamamos el universo material, pero no serían necesariamente discontinuos con los fenómenos psíquicos que encontramos manifestados en conexión con el mundo de la materia.

** Para una exposición más completa de este punto, véase Outlines of Cosmic Philosophy, vol. 11, págs. 436-445.*

╪ *Fragments of Science, pág. 119.*

La transferencia de materia, o energía física, o cualquier otra cosa que sea cuantitativamente medible, a un mundo tan invisible, puede considerarse imposible, en razón de la propia definición de tal mundo. Cualquier hipótesis que supusiera tal transferencia implicaría una contradicción en sus términos. Pero la hipótesis de una supervivencia de los fenómenos psíquicos presentes en tal mundo, después de ser despojado de las condiciones materiales, no es en sí misma absurda o contradictoria, aunque puede ser imposible respaldarla con argumentos extraídos del ámbito de la experiencia humana. Tal es la forma que me parece que, en el estado actual de la filosofía, debe asumir la hipótesis de una vida futura. No tenemos nada que decir sobre las burdas nociones materialistas de fantasmas y espectros, y espíritus que vuelcan mesas y susurran a mujeres vulgares e ignorantes la maravillosa información de que una vez tuviste una tía Susan. El mundo invisible imaginado en nuestra hipótesis no está conectado con el universo material actual por ningún "lazo invisible" que permitiera a Bacon y Addison venir a Boston y escribir las tonterías más tontas

en el inglés más gramatical ante una sala llena de personas que nunca han aprendido a poner a prueba lo que se complacen en llamar la "evidencia de sus sentidos". Nuestra hipótesis está expresamente formulada para excluir cualquier interacción entre el mundo invisible del espíritu no condicionado por la materia y el mundo actual del espíritu condicionado por la materia en el que se han acumulado todas nuestras experiencias. Al formularse la hipótesis de esta manera, la pregunta es: ¿Qué tiene que decir la filosofía? ¿Qué le podemos decir? ¿Podemos, al buscar en nuestras experiencias, encontrar alguna razón para adoptar tal hipótesis?. O, por otro lado, suponiendo que no podamos encontrar tal razón, ¿el fracaso total de la evidencia experimental nos justificaría rechazarla?. La pregunta es tan importante que la reformularé. He imaginado un mundo compuesto de fenómenos psíquicos, liberado de las condiciones materiales bajo las cuales sólo conocemos tales fenómenos. ¿Podemos aducir alguna prueba de la posibilidad de tal mundo?. O si no podemos, ¿nuestro fracaso genera la más mínima presunción de que tal mundo es imposible?. La respuesta a la primera cláusula de la pregunta es suficientemente obvia. No tenemos experiencia alguna de los fenómenos psíquicos, salvo en la que se manifiesta en conexión con los fenómenos materiales. "Conocemos la Mente sólo como un grupo de actividades que nunca se nos exhiben excepto a través del medio de los movimientos de la materia. En toda nuestra experiencia, nunca hemos encontrado tales actividades, salvo en conexión con ciertas agrupaciones muy complicadas de partículas materiales altamente móviles en agregados que llamamos organismos vivos. Y nunca las hemos encontrado manifestadas en un grado muy visible, salvo en conexión con algunos de esos agregados especialmente organizados que tienen esqueletos vertebrados y glándulas mamarias. Es más, cuando examinamos los resultados netos de nuestra experiencia hasta el momento presente, encontramos evidencia indiscutible de que en la historia pasada del universo visible, los fenómenos psíquicos sólo han comenzado a manifestarse en conexión con ciertos agregados complejos de fenómenos materiales. A medida que estos agregados materiales se han vuelto más complejos en estructura, se han exhibido fenómenos psíquicos más complejos. El desarrollo de la Mente desde el principio se ha asociado con el desarrollo de la Materia. Y hoy, aunque ninguno de nosotros tiene conocimiento del fin de los fenómenos psíquicos en su propio caso, sin embargo, de todas las señales por las cuales reconocemos tales fenómenos en nuestros semejantes, ya sean brutos o humanos, se nos enseña que cuando ciertos procesos materiales han sido llevados a su fin gradual o repentinamente, los fenómenos psíquicos ya no se manifiestan. De principio a fin, por lo tanto, nuestra apelación a la experiencia obtiene sólo una respuesta. No tenemos la más mínima sombra de evidencia con la que hacer parecer probable que la Mente pueda existir excepto en conexión con un cuerpo material. Visto desde este punto de vista de la experiencia terrestre, no hay más razón para suponer que la consciencia sobrevive a la disolución del cerebro que para suponer que el sabor acre de la sal de mesa sobrevive a su descomposición en sodio metálico y cloro gaseoso. Nuestra respuesta desde este punto de vista es, por lo tanto, bastante inequívoca. De hecho, la enseñanza de la experiencia a este respecto ha sido tan uniforme que incluso en sus intentos de representar una vida después de la muerte, los hombres siempre se han visto obligados a recurrir a símbolos materialistas. Para la mente de un salvaje, el mundo futuro es una mera reproducción del presente, con sus eternas cacerías y luchas. Los primeros cristianos esperaban una renovación de la tierra y la resurrección corporal del Seol de los justos. Las imágenes del infierno y el purgatorio, e incluso del paraíso, en el gran poema de Dante, son tan intensamente materialistas que parecen grotescas en esta era más espiritual. Pero incluso hoy en día, las concepciones populares del cielo no están en absoluto libres de la noción de materia; y las personas de alta cultura, que se dan cuenta de la insuficiencia de estas concepciones populares, suelen evitar la dificultad de abstenerse de poner sus esperanzas y creencias en cualquier forma definida o descriptible. No es raro ver una sonrisa ante la suposición de conocimiento o perspicacia de los predicadores que describen en términos elocuentes las alegrías de un estado futuro; sin embargo, la sonrisa no implica necesariamente ningún escepticismo en cuanto a la probabilidad abstracta de la supervivencia del alma. El escepticismo está dirigido al carácter de la descripción más que a la realidad de la cosa descrita. Implica un acuerdo tácito, entre personas cultivadas, de que el mundo invisible debe ser puramente espiritual en constitución. El acuerdo no se expresa habitualmente en fórmulas definidas, por la razón de que no se puede formar una imagen mental de un mundo puramente espiritual. Se pone mucho énfasis comúnmente en el reconocimiento de amigos en una vida futura; y por muy profundo que sea el significado de la frase "el amor de Dios", uno no se da cuenta fácilmente de que una existencia celestial podría merecer el anhelo que se siente por ella, si no ofreciera más espacio para los puros y tiernos afectos domésticos que dan a la vida presente su poderoso aunque indefinible encanto. Sin embargo, el reconocimiento de amigos en un mundo puramente espiritual es algo de lo que no podemos formarnos ninguna concepción. Podemos mirar con indecible reverencia los rasgos de la esposa o el hijo, menos por su belleza física que por la belleza del alma a la que dan expresión, pero imaginar la percepción del alma por el alma separada de la estructura material y las actividades en las que se manifiesta el alma, es algo completamente fuera de nuestro poder. Es más, incluso cuando tratamos de representarnos la actividad psíquica de cualquier alma por sí misma como continua sin la ayuda de la maquinaria física de la sensación, nos metemos en dificultades inmanejables. Una gran parte del contenido de nuestra mente consiste en imágenes sensoriales (principalmente visuales), y aunque podemos imaginar que la reflexión continúa sin más imágenes proporcionadas por la visión o el oído, el tacto o el gusto o el olfato, sin embargo, no podemos ver bien cómo se

podrían obtener nuevas experiencias en tal estado. El lector, si necesita más ilustraciones, puede seguir fácilmente esta línea de pensamiento. Sin duda, se ha dicho lo suficiente para convencerlo de que nuestra hipótesis de la supervivencia de la actividad consciente separada de las condiciones materiales no sólo no está completamente respaldada por ninguna evidencia que pueda obtenerse del mundo del que tenemos experiencia, sino que es total e irremediablemente inconcebible. Es inconcebible porque carece completamente de fundamento en la experiencia. Nuestros poderes de concepción están estrechamente determinados por los límites de nuestra experiencia. Cuando se sugiere una proposición o combinación de ideas, para la cual nunca ha habido ningún precedente en la experiencia humana, la encontramos impensable: las ideas no se combinarán. La proposición sigue siendo una que podemos pronunciar y defender, y tal vez vituperar a nuestros vecinos por no aceptarla, pero sigue siendo, no obstante, una proposición impensable. Toma términos que individualmente tienen significados y los junta en una frase que no tiene significado.* Ahora bien, cuando intentamos combinar la idea de la continuidad de la actividad consciente con la idea del cese total de las condiciones materiales, y con ello afirmar la existencia de un mundo puramente espiritual, descubrimos que hemos hecho una proposición impensable. Podemos defender nuestra hipótesis tan apasionadamente como queramos, pero cuando nos esforzamos fríamente por realizarla en el pensamiento, nos encontramos obstaculizados a cada paso. Pero ahora tenemos que preguntarnos: ¿cuánto significa esta inconciebibilidad? En la mayoría de los casos, cuando decimos que una afirmación es inconcebible, prácticamente la declaramos falsa; cuando decimos que una afirmación carece de fundamento en la experiencia, indicamos claramente que la consideramos indigna de nuestra aceptación. Esto es legítimo en la mayoría de los casos con los que tenemos que lidiar en el curso de la vida, porque la experiencia, y las capacidades de pensamiento que esta despierta y limita, son nuestras únicas guías en la conducta de la vida. Pero todos admitirán que nuestra experiencia no es infinita y que nuestra capacidad de concepción no es coextensiva con las posibilidades de la existencia. No sólo es posible, sino sumamente probable, que haya muchas cosas en el cielo, si no en la tierra, que nuestra filosofía ni siquiera imagina. Dado que nuestra capacidad para concebir algo está limitada por el alcance de nuestra experiencia, y dado que la experiencia humana está muy lejos de ser infinita, se deduce que puede haber, y con toda probabilidad existe, una inmensa región de existencia en todos los sentidos tan real como la región que conocemos, pero sobre la cual no podemos formarnos el más mínimo rudimento de una concepción. Cualquier hipótesis relacionada con dicha región de existencia no sólo no queda refutada por la falta total de evidencia a su favor, sino que la falta total de evidencia no levanta ni la más mínima presunción *privia facie* (a primera vista) contra su validez. Estas consideraciones se aplican con gran fuerza a la hipótesis de un mundo invisible en el que los fenómenos psíquicos persisten en ausencia de condiciones materiales. Es cierto, por un lado, que no podemos aportar ninguna evidencia científica que respalde tal hipótesis. Pero, por otro lado, es igualmente cierto que, en la naturaleza misma de las cosas, no se podría esperar que se presentara tal evidencia: incluso si existiera tal evidencia en abundancia esta no sería accesible a nosotros.

** Véase mi Outlines of Cosmic Philosophy, vol. I, págs. 64-67.*

La existencia de una sola alma, o de un conjunto de fenómenos psíquicos, sin la compañía de un cuerpo material, sería evidencia suficiente para demostrar la hipótesis. Pero en la naturaleza de las cosas, incluso si hubiera un millón de almas de ese tipo a nuestro alrededor, no podríamos darnos cuenta de la existencia de una de ellas, pues no tenemos ningún órgano o facultad para la percepción del alma aparte de la estructura material y las actividades en las que se ha manifestado a lo largo de toda nuestra experiencia. Incluso nuestra propia autoconciencia implica la conciencia de nosotros mismos como cuerpos parcialmente materiales. Estas consideraciones muestran que nuestra hipótesis es muy diferente de las hipótesis ordinarias con las que trata la ciencia. La ausencia total de testimonio no levanta una presunción negativa excepto en los casos en que el testimonio es accesible. En las hipótesis con las que se ocupan los científicos, el testimonio siempre es accesible; y si no encontramos ninguno, se levanta la presunción de que no hay ninguno. Cuando el Dr. Bastian nos dice que ha descubierto que los organismos vivos se generan en frascos sellados de los que se han excluido todos los gérmenes vivos, exigimos la evidencia de su afirmación. El testimonio de los hechos es en este caso difícil de obtener, y sólo los razonadores hábiles pueden estimar adecuadamente su valor. Pero aun así, todo es accesible. Con más o menos esfuerzo se puede conseguir; y si descubrimos que el Dr. Bastian no ha presentado ninguna evidencia, salvo la que podría recibir una interpretación diferente de la que él le ha dado, creemos con razón que se ha levantado una fuerte presunción en contra de su hipótesis. Es un caso en el que tenemos derecho a esperar encontrar los hechos favorables si los hay, y mientras no los encontremos, estamos justificados en dudar de su existencia. Así que cuando nuestros autores proponen la hipótesis de un universo invisible que consiste en fenómenos que ocurren en el éter interestelar, o incluso en algún fluido primordial con el que el éter tiene relaciones físicas, tenemos derecho a exigir sus pruebas. No basta con decirnos que no podemos refutar tal teoría. La carga de la prueba recae sobre ellos. El éter interestelar es algo relacionado con las propiedades físicas de las cuales tenemos algún conocimiento; y seguramente, si todo lo que suponen ocurre en un medio tan estrechamente relacionado con

la materia ordinaria, debería haber algunas indicaciones rastreables del hecho. Al menos, hasta que se pueda demostrar lo contrario, debemos negarnos a creer que todo el testimonio en un caso como este sea completamente inaccesible; y, en consecuencia, mientras no se encuentre ninguno, especialmente mientras no se alegue ninguno, creemos que se levanta una presunción contra su teoría. Estos ejemplos mostrarán, por puro contraste, cuán diferente es la hipótesis de un mundo invisible que es puramente espiritual. El testimonio en tal caso debe, bajo las condiciones de la vida presente, ser para siempre inaccesible. Se encuentra completamente fuera del alcance de la experiencia. Por abundante que sea, no podemos esperar encontrarlo. Y, en consecuencia, nuestra incapacidad para producirlo no levanta ni la más mínima presunción contra nuestra teoría. Cuando se concibe de esta manera, la creencia en una vida futura carece de respaldo científico; pero al mismo tiempo se coloca más allá de la necesidad de respaldo científico y más allá del alcance de la crítica científica. Es una creencia que ningún avance futuro imaginable en el descubrimiento físico puede en modo alguno impugnar. Es una creencia que no es irracional en ningún sentido, y que puede considerarse lógicamente sin afectar en lo más mínimo nuestro hábito científico de la mente ni influir en nuestras conclusiones científicas.
Para tomar una breve ilustración: hemos aludido al hecho de que en la historia de nuestro mundo actual el desarrollo de los fenómenos mentales ha ido de la mano con el desarrollo de la vida orgánica, mientras que al mismo tiempo hemos encontrado imposible explicar los fenómenos mentales como en algún sentido el producto de los fenómenos materiales. Ahora bien, hay otra cara de todo esto. La gran lección que Berkeley enseñó a la humanidad fue que lo que llamamos fenómenos materiales son realmente productos de la conciencia que coopera con algún Poder Desconocido (no material) que existe más allá de la conciencia. Hacemos muy bien en hablar de "materia" en el lenguaje común, pero todo lo que la palabra realmente significa es un grupo de cualidades que no tienen existencia aparte de nuestras mentes. Los filósofos modernos han aceptado de manera bastante general esta conclusión, y todo intento de revocar el razonamiento de Berkeley ha resultado hasta ahora en un fracaso completo y desastroso. Al admitir esto, no admitimos la conclusión del Idealismo Absoluto de que nada existe fuera de la conciencia. Lo que admitimos como existente independientemente de nuestra propia conciencia es el Poder que causa en nosotros esos estados conscientes que llamamos la percepción de cualidades materiales. No tenemos ninguna razón para considerar este Poder como material en sí mismo: de hecho, no podemos hacerlo, ya que por la teoría las cualidades materiales no tienen existencia aparte de nuestras mentes. En otro lugar he tratado de demostrar que hay menos dificultad en considerar este Poder fuera de nosotros como cuasi-psíquico, o en alguna medida similar a la parte mental de nosotros mismos; y he llegado a la conclusión de que este Poder puede ser idéntico a lo que los hombres, en todos los tiempos y con la ayuda de varios símbolos imperfectos, han tratado de aprehender como Deidad.* Así somos llevados a una visión de las cosas no muy diferente de las opiniones sostenidas por Spinoza y Berkeley. Somos llevados a la inferencia de que lo que llamamos el universo material no es más que la manifestación de la Deidad infinita a nuestras mentes finitas. Obviamente, en esta visión, la Materia, lo único a lo que los materialistas conceden existencia real, es simplemente una fantasmagoría ordenada; y Dios y el Alma, que los materialistas consideran como meras ficciones de la imaginación, son las únicas concepciones que responden a existencias reales. En el párrafo anterior he estado estableciendo opiniones con las que estoy dispuesto a estar de acuerdo, y que no están en conflicto con nada de lo que nuestro estudio del desarrollo del mundo objetivo nos ha enseñado. En la medida en que se supone que ese estudio se relaciona con la cuestión de una vida futura, dos conclusiones están abiertas para nosotros. Primero, podemos decir que dado que los fenómenos de la mente aparecen y siguen su curso junto con ciertos grupos especializados de fenómenos materiales, también deben desaparecer cuando estos grupos especializados se rompen. O, en otras palabras, podemos decir que cada persona viva es un todo organizado; la conciencia es algo que pertenece a este todo organizado, como la música pertenece al arpa que es completa; pero cuando el arpa se rompe, se queda en silencio, y cuando el todo organizado de la personalidad se desmorona, la conciencia cesa para siempre. Para muchas mentes bien disciplinadas, esta conclusión parece irresistible; y sin duda sería acertada —una buena conclusión baconiana— si admitiéramos, con los materialistas, que las posibilidades de la existencia están limitadas por nuestra pequeña y efímera experiencia.

** Véase mis Outlines of Cosmic Philosophy, Parte I. Cap. IV.; Parte III. Caps. III., IV.*

Pero ahora, supongamos que algún especulador platónico viniera e insistiera en que dejemos espacio para una conclusión alternativa; supongamos que nos insistiera en que todo este proceso de desarrollo material, con el descubrimiento, que ha recompensado nuestro paciente estudio, puede ser sólo la manifestación temporal de relaciones, de otro modo desconocidas, entre nosotros y la Deidad infinita. Supongamos que argumentara que las cualidades psíquicas pueden ser inherentes a una sustancia espiritual que, bajo ciertas condiciones, se encarna en la materia, para usarla como una prenda perecedera por un breve período, pero que luego se desprende de ella y entra en la libertad de una existencia más amplia; ¿qué respuesta deberíamos dar, teniendo en cuenta que las posibilidades de la existencia no están limitadas en absoluto por nuestra experiencia? Obviamente, deberíamos admitir que, en una

filosofía sólida, esta conclusión tiene la misma probabilidad de ser cierta que la otra. De hecho, deberíamos advertirle que no nos pida ayuda para establecerla con argumentos científicos; y deberíamos recordarle que no debe hacer un uso ilícito de sus hipótesis extraexperienciales al incorporarlas al tratamiento de cuestiones científicas que se encuentran dentro del ámbito de la experiencia. En ciencia, por ejemplo, no utilizamos el concepto de una "sustancia espiritual" (ni tampoco de una "sustancia material"), porque podemos arreglárnoslas bastante bien tratando únicamente con cualidades. Pero con esta comprensión general, nos sentiríamos obligados a admitir la inexpugnabilidad de su postura principal. He supuesto esta teoría sólo como una ilustración, no como una teoría que esté dispuesto a adoptar. Mi propósito actual no es tratar como un defensor la cuestión de una vida futura, sino intentar señalar qué condiciones deben observarse al tratar la cuestión filosóficamente. Me parece que se gana mucho cuando hemos establecido claramente ante nosotros cuáles son las condiciones peculiares de la prueba en el caso de tales cuestiones trascendentales. Hemos ganado mucho cuando hemos aprendido cuán completamente impotente, cuán verdaderamente irrelevante, es la investigación física ante tal pregunta. Si no obtenemos mucha satisfacción positiva para nuestros anhelos inquietos, ocupamos en todo caso una posición filosófica más sólida cuando reconocemos los límites dentro de los cuales nuestras conclusiones, ya sean positivas o negativas, son válidas. No parece improbable que el Sr. Mill pudiera haber tenido en mente algo como las consideraciones anteriores cuando sugirió que no hay razón por la cual uno no deba albergar la creencia en una vida futura si la creencia es necesaria para el propio bienestar espiritual. Tal vez ninguna sugerencia en la ricamente sugerente obra póstuma del Sr. Mill haya sido condenada más generalmente como afilosófica, sobre la base de que en materia de creencias debemos guiarnos, no por nuestros gustos y disgustos, sino por la evidencia accesible. La objeción es ciertamente sólida en la medida en que se relaciona con cuestiones científicas donde la evidencia es accesible. Dudar en adoptar una teoría bien fundamentada debido a una vaga preferencia por un punto de vista diferente es, en materia científica, el único pecado imperdonable, un pecado que se ha cometido con demasiada frecuencia. Incluso en asuntos que están más allá del alcance de la experiencia, donde la evidencia es inaccesible, el deseo no debe considerarse en sí mismo una base adecuada para la creencia. Pero me parece que el Sr. Mill demostró un conocimiento más profundo de las limitaciones del método científico que sus críticos, cuando insinuó así la posibilidad de albergar una creencia no susceptible de pruebas científicas. La hipótesis de un mundo invisible puramente espiritual, como se describió anteriormente, está completamente alejada de la jurisdicción de la investigación física y s{olo puede juzgarse basándose en consideraciones generales de lo que se ha llamado "probabilidad moral"; y consideraciones de esta clasificación es probable que cada especie, tanto en el futuro como en el pasado, posea diferentes valores para mentes diferentes. Quien, basándose en tales consideraciones, cree en una vida futura no puede exigir que su vecino escéptico se convenza de las mismas consideraciones; pero, al mismo tiempo, su vecino no puede estigmatizar su creencia como no filosófica. La consideración que debe influir en la mayoría de las mentes en su actitud hacia esta cuestión es el anhelo, casi universalmente sentido, de alguna solución teleológica al problema de la existencia. Por qué estamos aquí ahora es una cuestión de un interés aún más profundo que si viviremos en el más allá. Desafortunadamente, su solución nos lleva no menos completamente más allá del alcance de la experiencia. La creencia de que todas las cosas están trabajando juntas para un buen fin es la expresión más esencial de la fe religiosa: de todas las proposiciones intelectuales, es la que está más estrechamente relacionada con ese anhelo emocional de una vida superior y mejor que es la suma y la sustancia de la religión. Sin embargo, todos los tratados de teología natural que se han escrito hasta la fecha apenas han logrado establecer un bajo grado de probabilidad científica para esta creencia. A pesar de los ocho Tratados de Bridgewater, y además del "Noveno", la disteleología aún mantiene la mitad del terreno frente a la teleología. Sin embargo, la mayor parte de esta dificultad resulta de las crudas visiones antropomórficas que los teólogos han mantenido sobre Dios. Una vez admitido que los atributos divinos pueden ser (como deben ser) inconmensurablemente mayores que los atributos humanos, nuestra fe en que todas las cosas obran juntas para el bien puede permanecer indiscutible. Para muchas mentes, tal fe parecerá incompatible con la creencia en la destrucción definitiva de la sensibilidad en medio de la ruina general del universo material. Un buen final no puede tener significado para nosotros salvo en relación con la conciencia que distingue y conoce el bien del mal. No habría mejor ilustración de cómo estamos acorralados que la propia insuficiencia de las palabras con las que intentamos discutir este tema. Todas estas palabras han obtenido su significado de la experiencia humana y, por lo tanto, necesariamente conllevan implicaciones antropomórficas. Pero no podemos evitarlo. Debemos pensar con los símbolos que la experiencia nos ha proporcionado; y cuando pensamos así, parece haber poco que sea incluso intelectualmente satisfactorio en la terrible imagen que nos muestra la ciencia, de mundos gigantescos concentrándose a partir de vapor nebuloso, desarrollándose con prodigioso desperdicio de energía en teatros de todo lo que es grandioso y sagrado en el esfuerzo espiritual, chocando y explotando de nuevo en bolas de vapor muertas, sólo para renovar el mismo proceso laborioso sin fin, un juego de burbujas sin sentido de fuerzas titánicas, con vida, amor y aspiración surgidas sólo para extinguirse. La mente humana, por muy "científica" que sea su formación, a menudo debe retroceder ante la conclusión de que esto es todo; y hay momentos en los que uno siente apasionadamente que esto no puede serlo todo. En las cálidas mañanas de junio en los verdes caminos rurales, con

dulces aromas a pino que flotan en la brisa que suspira entre las ramas, y las sombras de las nubes que golpean sobre las lejanas montañas azules, mientras los pajaritos cantan sus canciones de amor y los niños de cabellos dorados tejen guirnaldas de rosas silvestres; o cuando en el solemne crepúsculo escuchamos las maravillosas armonías de Beethoven y Chopin que conmueven el corazón como voces de un mundo invisible; en esos momentos uno siente que la respuesta más profunda que la ciencia puede dar a nuestras preguntas no es más que una respuesta superficial después de todo. En estos momentos, cuando el mundo parece más lleno de belleza, uno siente con más fuerza que no es más que el presagio de algo más, —que el juego incesante de los fenómenos no es un mero juego de titanes, sino una escena ordenada, con su razón de existir, su

"Único acontecimiento divino y lejano hacia el cual se mueve toda la creación".

Por difícil que sea desentrañar los elementos de razonamiento que entran en estos complejos grupos de sentimientos, creo que aún se puede ver que predomina el interés especulativo en el mundo, más que el interés ansioso en uno mismo. El deseo de inmortalidad en su fase más baja es simplemente el resultado de la repugnancia que sentimos al pensar en el cese definitivo de la actividad vital vigorosa. Tal sentimiento es naturalmente fuerte en las personas sanas. Pero en el estado de ánimo que he intentado describir anteriormente, este sentimiento, o cualquier otro que sea meramente egocéntrico, se pierde de vista en el sentimiento que asocia una vida futura con alguna solución al pesado problema de la existencia. Si tuviéramos la fe suficiente para aligerar la carga de este problema, la cuestión inferior tal vez sería menos absorbente. Si supiéramos que nuestras vidas presentes están trabajando juntas hacia un buen fin, incluso un fin de ninguna manera antropomórfico, sería de menor importancia si perdiéramos individualmente. Para el perro bajo el bisturí del experimentador, el mundo es un mundo de pura maldad; sin embargo, si el pobre animal pudiera comprender el alivio del sufrimiento humano al que contribuye, se vería obligado a reconocer que esto no es del todo cierto; y si también fuera un perro heroico o cristiano, la idea quizá le quitaría a la muerte su aguijón. La analogía puede ser burda; pero la racionalidad del universo está al menos tan por encima de nuestra comprensión como los propósitos del hombre superan la comprensión del perro.

Creyendo, sin embargo, aunque sea como un simple acto de confianza, que el fin coronará la obra, podemos elevarnos con superioridad a la pregunta que aquí nos ha concernido, y exclamar, en el lenguaje supremo de la fe: "¡Aunque Él me mate, Yo confiaré en Él! ".

Julio de 1875.

II.

“EL MAÑANA DE LA MUERTE”.

Pocos de los que encuentran placer en frecuentar las librerías pueden haber dejado de encontrarse con uno o más de los volúmenes profusamente ilustrados en los que M. Louis Figuier ha buscado hacer que la ciencia árida sea entretenida para la multitud. Y de los que pueden haber hojeado casualmente sus páginas, probablemente no haya ninguno, competente para formarse una opinión, que no haya percibido rápidamente que estos libros pretenciosos pertenecen a la clase de plagas y molestias absolutas en la literatura. Las opiniones anticuadas, la absoluta falta de comprensión de los temas tratados y la descarada falta de escrúpulos en cuanto a la precisión de las declaraciones, son faltas pero mal expiadas por imágenes sensacionales de los “dragones de la primavera que se desgarran unos a otros en su limo”, o de la frente newtoniana y los rizos sedosos de ese hombre primitivo en contraste con el cual dichos dragones han sido comparados con “música suave”. Sin embargo, la reputación científica que estas desacreditables actuaciones le han ganado al Sr. Figuier entre un público acrítico es tal que justifica que dediquemos unos pocos párrafos a un libro* que, por sus propios méritos, no merece atención alguna. «El Mañana de la Muerte» —si se pusiera su confianza en la nota introductoria del traductor: analiza una grave cuestión sobre los “métodos puramente científicos”.

** El Mañana de la Muerte; o La Vida Futura Según la Ciencia. Por Louis Figuier. Traducido del francés por S. K. Crocker-Boston. Roberts Brothers. 1872.*

Nos complace ver esta observación, porque muestra las nociones que pueden tener las personas de inteligencia promedio con referencia a los "métodos científicos". Aquellos —y son muchos— que piensan vagamente que la ciencia es algo diferente del sentido común, y que cualquier libro que hable de perihelios, asíntotas y cetáceos es científico, encontrarán aquí bien corroboradas sus vagas nociones. Muy diferente será la impresión que se causará en aquellos —y todavía son muy pocos— que han aprendido que el método de la ciencia es el método de sentido común de sopesar cautelosamente la evidencia y abstenerse de juzgar cuando la evidencia no se presenta. Si hablar de temas remotos y difíciles basta para hacer de uno un científico, entonces M. Figuier es científico en un grado bastante terrible. Escribe sobre los cielos estrellados como si hubiera estado presente en la hora de la creación, o al menos hubiera acompañado al profeta árabe en su famoso viaje nocturno. Tampoco es menos notable su conocimiento de la fisiología y otras ciencias abstrusas. Pero estas cosas dejarán de sorprendernos cuando conozcamos las fuentes, hasta ahora sospechadas sólo en la mitología, de las cuales los mortales favorecidos pueden obtener un conocimiento de lo que sucede fuera de nuestro planeta. Los cuatro planetas interiores son casi iguales en tamaño (?) y en la duración del día, M. Figuier infiere, por métodos estrictamente científicos, que lo que sea cierto de uno de ellos, como nuestra Tierra, será cierto de los demás (p. 34). Por lo tanto, todos están habitados por seres humanos. Es cierto que los seres humanos deben encontrar a Venus bastante cálido, y no es improbable que se sientan seriamente incómodos por el clima tropical de Mercurio. Pero debemos recordar que "los hombres de Venus y Mercurio están hechos por naturaleza para resistir calor, como los de Júpiter y Saturno están hechos para soportar el frío, y los de la Tierra y Marte para vivir a una temperatura media: de lo contrario no podrían existir” (p. 72). En vista de este encantador ejemplo de una inferencia verdaderamente científica, es casi una lástima llamar la atención sobre el hecho de que M. Figuier está bastante atrasado en su exposición de los hechos. Lejos de que Júpiter y Saturno sean fríos, la observación indica claramente que son prodigiosamente calientes, si no incluso incandescentes y parcialmente autoluminosos; la explicación es que, debido a su enorme volumen, aún conservan gran parte del calor primitivo que los planetas más pequeños han irradiado más rápidamente. En cuanto a la afirmación de M. Figuier de que se han observado nieves polares en estos planetas, es simplemente falsa; nunca se ha visto algo así allí. Por otro lado, se ha observado que Marte se asemeja en muchos aspectos importantes a su vecino cercano, la Tierra; de donde nuestro autor declara que si un aeronauta saliera disparado de gravitación terrestre y alabanza sobre Marte, sin duda supondría que todavía está en la Tierra. Pues los aerolitos, al parecer, son lanzados de alguna manera hacia nuestro planeta tanto desde Marte como desde Venus; y los aerolitos a veces contienen materia vegetal (?). Por lo tanto, Marte tiene vegetación, y muy probablemente su color rojo se debe a su exuberante follaje otoñal. (pág. 47). Volviendo a Júpiter: este planeta, de hecho, tiene días inconvenientemente cortos. «En su ‘Imagen de los cielos’, el astrónomo alemán Littrow (estos alemanes no piensan en nada más que en darse un festín), pregunta cómo ordenan sus comidas los habitantes de Júpiter en el corto intervalo de cinco horas». Sin embargo, dice nuestro autor, el gran planeta compensa este inconveniente con su clima uniforme y delicioso. En vista, sin embargo, de las más sorprendentes revelaciones

originales, uno supondría que toda esta discusión de las condiciones físicas de la existencia en los diversos planetas podría haberse pasado por alto sin detrimento del argumento. Después de estos esfuerzos por demostrar (porque M. Figuier presumiblemente considera este galimatías como prueba) que todos los miembros de nuestro sistema solar son habitables, el éter interplanetario se puebla inmediatamente densamente con "almas", sin recurrir a ningún argumento. Esta, suponemos, es una de esas verdades científicas que, como nos dice M. Figuier, preceden y subyacen a la demostración. Sobre esta base inexpugnable se erige la teoría científica de una vida futura. Cuando morimos, nuestra alma pasa a algún otro cuerpo terrestre, a menos que hayamos sido muy buenos, en cuyo caso nos elevamos de inmediato y nos unimos a la noble fraternidad de la gente del éter. Los hombres malos y los niños pequeños, al morir, deben someterse a una nueva probación aquí abajo, pero finalmente todos fallecen en el éter interplanetario. El morador del éter se distingue principalmente del mortal mundano por sus agudos sentidos y su capacidad de subsistir sin alimento. Puede ver como a través de un telescopio y un microscopio combinados. Su inteligencia es tan grande que, en comparación, un Aristóteles parecería idiota. No debe olvidarse, además, que posee el ochenta y cinco por ciento de alma y el quince por ciento de cuerpo, mientras que en el hombre terrestre los dos elementos están mezclados en proporciones iguales. No hay sexo entre los habitantes del éter, ya que su número se mantiene gracias a la afluencia de almas de los diversos planetas. «La alimentación, esa necesidad que tiraniza a hombres y animales, no se impone a los habitantes del éter. Sus cuerpos deben ser reparados y mantenidos por la simple respiración del fluido en el que están inmersos, es decir, del éter». Lo más probable, continúa nuestro autor científico, es que las funciones fisiológicas de los etéreos se limiten a la respiración, y que sea posible respirar «sin numerosos órganos, lo cual queda demostrado por el hecho de que en toda una clase de animales —los batiacios— la mera piel desnuda constituye todo el mecanismo de la respiración» (p. 95). Si tenemos en cuenta el desafortunado error de pluma que sustituyó a los «batracios» por «pólipos de agua dulce», ¿cómo no admirar la severidad del método científico empleado para llegar a estas interesantes conclusiones? Pero el Rey de Serendib debe morir, y la implacable guadaña del Tiempo no perdonará a nuestros etéreos, con todos sus exaltados atributos. Morirán repetidamente; y tras haber alcanzado la perfección espiritual a través de diversos períodos de prueba, todos se verterán en el sol. Dado que es el sol el que origina la vida, el sentimiento y el pensamiento sobre la superficie de nuestra tierra, "¿por qué no podemos declarar que los rayos transmitidos por el sol a la tierra y a los demás planetas no son nada más ni menos que las emanaciones de estas almas?" Y ahora podemos empezar a formarnos una idea adecuada del carácter rigurosamente científico del método de nuestro autor. Ha habido muchas hipótesis para explicar el origen de la radiación solar. Una de las más ingeniosas y probables es la de Helmholtz, según la cual la radiación solar se debe al movimiento detenido de las partículas constituyentes del sol hacia su centro de gravedad común. Pero esto es demasiado fantasioso para satisfacer a M. Figuier. Las especulaciones de Helmholtz "tienen la desventaja de basarse en la idea de la nebulosidad del sol, una hipótesis que debería examinarse más detenidamente antes de servir de base para una deducción tan importante". En consecuencia, M. Figuier propone una explicación que posee la notable ventaja de que no hay nada hipotético en ella. "En nuestra opinión, la radiación solar se sustenta en la afluencia continua de almas al sol". Esta, como percibirá el lector, es la conocida teoría de Mayer, según la cual el calor solar se debe a un bombardeo perenne del sol por meteoritos, salvo que, en lugar de meteoritos burdos y materialistas, M. Figuier coloca almas etéreas. La gente del éter llueve diariamente sobre el orbe solar en incontables millones, y a la incesante conmoción se debe la radiación que mantiene la vida en los planetas, y así el círculo se completa. A pesar de su exaltada posición, la gente del éter no desdeña mezclarse con los asuntos de los mortales terrestres. Nos dan consejos en sueños, y es de esta fuente, suponemos, que nuestro autor ha derivado sus rígidas nociones sobre el método científico. Como prueba de esta teoría de los sueños, tenemos la serie habitual de casos: “un célebre periodista, M. R.-----“, “M. L.-----, un abogado”, etc., etc., como en la mayoría de los libros de este tipo. M. Figuier no es darwinista: la derivación de nuestros cuerpos a partir de los cuerpos de los simios es una concepción demasiado groseramente materialista para él. Sin embargo, está bastante dispuesto a derivar nuestras almas de las almas de los animales inferiores. Obviamente hemos preexistido; ¿cómo podemos explicar la precocidad de Mozart salvo suponiendo su preexistencia? Trajo consigo la habilidad musical adquirida en una vida anterior. En general, las almas de los niños músicos provienen de los ruiseñores, mientras que las almas de los grandes arquitectos han pasado a ellas desde los castores (p. 247). No recordamos estas existencias pasadas, es cierto; pero cuando nos convirtamos en gente del éter, podremos mirar atrás con reminiscencias a toda la serie. En medio de estas Sublimes investigaciones, el señor Figuier a veces es notablemente ajeno a verdades más humildes, como cabría esperar. Así, alude repetidamente a Locke como el autor de la doctrina de las ideas innatas (!),* y nos informa que Kepler nunca abandonó la Inglaterra protestante (p. 335), aunque creemos que lo más cerca que Kepler estuvo de vivir en Inglaterra fue al rechazar la solicitud de Sir Henry Wotton de mudarse allí. Y, por último, se nos obsequia con un diálogo real, con una puesta en escena bastante dramática. El amigo imaginario del autor, Teófilo, entra, "se sienta en una silla cómoda, coloca una otomana bajo sus pies, un libro bajo su codo para apoyarlo y un cigarrillo de tabaco turco entre sus labios, y se dispone a la tarea de escuchar con un aire serio de serenidad, aliviado por un cierto toque de severidad sospechosa, como corresponde al árbitro en un asunto literario y filosófico". “Y entonces”, comienza nuestro autor, “quieres saber, mi querido Teófilo,

¿dónde sitúo a Dios? Lo sitúo en el centro del universo, o, mejor dicho, en el foco central, que debe existir en algún lugar, de todas las estrellas que conforman el universo, y que, impulsadas hacia adelante en un movimiento común, gravitan juntas alrededor de este foco". Sigue mucho más, de carácter igualmente científico; pero para ser justos con el lector, que ya nos culpa por desperdiciar el precioso tiempo en tan lamentable basura, podemos concluir nuestro esbozo de esta nueva línea de especulación.

** Páginas 251, 252, 287. Así que, en el siglo XXI, algún avatar de M. Figuier quizás describa al difunto profesor Agassiz como el autor de la teoría darwiniana.*

Mayo de 1872.

III.

EL JESÚS DE LA HISTORIA*

De todos los grandes fundadores de religiones, Jesús es a la vez el más conocido y el menos conocido para el erudito moderno. Desde el punto de vista dogmático, es el más conocido; desde el punto de vista histórico, es el menos conocido. El Cristo del dogma nos es familiar en todos sus aspectos desde la primera infancia; pero en cuanto al Jesús de la historia, poseemos pocos datos basados en evidencia confiable, y para formarnos una imagen de él que sea a la vez consistente, probable y distinta en sus líneas generales, es necesario emprender una investigación larga y difícil, en cuyo curso en algunos se requiere el uso del aparato más delicado de la crítica moderna.

** El Jesús de la Historia. Anónimo. 8vo. págs. 426. Londres: Williams & Norgate, 1860. Vie de Jesus, par Ernest Renan. Faris, 1867. (Decimotercera edición, revisada y parcialmente reescrita). Al republicar este artículo y el siguiente sobre "El Cristo del Dogma", soy consciente que hacen escasa justicia a sus interesantísimos resultados. Se abarca tanto terreno que sería imposible tratarlo satisfactoriamente en un par de artículos de revisión; y en particular, las opiniones adoptadas con respecto a la literatura del Nuevo Testamento son más bien indicadas que justificadas. Espero remediar estos defectos en una obra futura sobre "Jesús de Nazaret y la fundación del cristianismo", para la cual los presentes artículos deben considerarse sólo como unas pocas pistas introductorias. Esta obra ha estado en mi mente durante varios años, pero como aún puede pasar mucho tiempo antes de que pueda encontrar el tiempo necesario para escribirla, me pareció mejor volver a publicar estos bocetos preliminares que han estado agotados durante algún tiempo. Sin embargo, la obra proyectada, si bien abarca todos los puntos aquí tratados, tendrá un alcance mucho más amplio, abordando por un lado la génesis natural del complejo conjunto de creencias y aspiraciones conocido como cristianismo, y por otro lado, las metamorfosis que se están forjando en este conjunto gracias al conocimiento moderno y las teorías modernas del mundo. Las opiniones adoptadas en el presente ensayo sobre la fecha de los Evangelios Sinópticos pueden parecer demasiado conservadoras para quienes aceptan las conclusiones bien argumentadas de «Religión Sobrenatural». Es muy posible que en una discusión más detallada, estos datos brevemente indicados requieran una revisión; pero por el momento parece mejor dejar el artículo tal como fue escrito. El autor de «Religión Sobrenatural» sin duda admitiría que, incluso si los evangelios sinópticos no hubieran adquirido su forma actual antes de finales del siglo II, el cuerpo de la tradición que contienen se había puesto por escrito muy temprano en ese siglo. Esto parece estar demostrado por las mismas variaciones del texto en las que se basa su argumento. Y si se acepta esto, el valor de los sinópticos como evidencia histórica no se altera materialmente. El presente ensayo no se ocupa en modo alguno de su valor como testimonio de los llamados acontecimientos sobrenaturales.*

Esta circunstancia es lo suficientemente singular como para requerir una explicación especial. El caso de Sakyamuni, el fundador del budismo, que quizás pueda citarse como paralelo, es en realidad completamente diferente. Sakyamuni no sólo vivió cinco siglos antes que Jesús, en un pueblo que nunca ha poseído el arte de asegurar la autenticidad en sus registros de eventos, y en una época que, en el mejor de los casos, apenas se vislumbra entre las brumas de la fábula y la leyenda, sino que la obra que realizó queda completamente fuera del curso de la historia europea, y sólo en tiempos recientes su trayectoria se nos ha presentado como un problema que requiere solución. Jesús, por otro lado, apareció en una época que nos es familiar y, en muchos aspectos, minuciosamente conocida, y en un pueblo

cuyas fortunas podemos rastrear con certeza histórica durante al menos siete siglos antes de su nacimiento; mientras que su vida y sus logros probablemente hayan tenido un papel mayor en la dirección de todo el desarrollo intelectual y moral posterior de Europa que los de cualquier otro hombre que haya vivido jamás. Sin embargo, los detalles de su carrera personal están envueltos en una oscuridad casi tan densa como la que envuelve la vida del remoto fundador del budismo. Este fenómeno, sin embargo, parece menos extraño y paradójico cuando lo examinamos más de cerca. Un poco de reflexión nos revelará varias buenas razones por las que los registros históricos de la vida de Jesús deberían ser tan escasos como son. En primer lugar, la actividad de Jesús fue privada más que pública. Confinada dentro de límites extremadamente estrechos, tanto de espacio como de duración, no causó ninguna impresión en la política o la literatura de la época. Su nombre no aparece en las páginas de ningún escritor contemporáneo, romano, griego o judío. Sin duda, el caso habría sido completamente diferente, si él, como Mahoma, hubiera vivido hasta una edad madura, y las exigencias de su peculiar posición como el Mesías del pueblo judío lo hubieran puesto en relaciones con el Imperio; aunque es dudoso que, en tal caso, el éxito de su gran empresa hubiera sido tan completo como en realidad lo fue. En segundo lugar, Jesús no dejó, como Mahoma y Pablo, escritos auténticos que pudieran servir para arrojar luz sobre su desarrollo mental, así como sobre los hechos externos de su carrera. Sin el Corán y las cuatro epístolas genuinas de Pablo, estaríamos casi tan a oscuras con respecto a estos grandes hombres como lo estamos ahora con respecto al Jesús histórico. Nos veríamos obligados a confiar, en un caso, en los chismes poco fiables de los cronistas musulmanes, y en el otro caso en las declaraciones confusas de los "Hechos de los Apóstoles", un libro escrito con un propósito dogmático distintivo, sesenta o setenta años después de que ocurrieran los eventos que profesa registrar.

Es cierto que muchas de las palabras de Jesús, preservadas por tradición de oídas a través de la generación inmediatamente posterior a su muerte, han llegado hasta nosotros, probablemente con pocas alteraciones, en las páginas de los tres evangelistas anteriores. Estos son datos invaluables, ya que, como veremos, son casi los únicos materiales a nuestro alcance para formarnos incluso una concepción parcial del carácter de la obra de Jesús. Sin embargo, incluso aquí, el investigador cauteloso tiene que detenerse con demasiada frecuencia ante la dificultad de distinguir las expresiones auténticas del gran maestro de las interpolaciones posteriores sugeridas por las necesidades dogmáticas de los narradores. Amargamente debe lamentar el historiador que Jesús no tuviera un discípulo filosófico, como Jenofonte, para registrar sus Memorabilia. De los diversos escritos incluidos en el Nuevo Testamento, sólo el Apocalipsis (y posiblemente la Epístola de Judas) es de la pluma de un conocido personal de Jesús; y además de esto, las cuatro epístolas de Pablo, a los Gálatas, Corintios y Romanos, conforman el resumen de los escritos de los cuales podemos esperar testimonio contemporáneo. Sin embargo, de estas no obtenemos absolutamente nada de lo que buscamos. Los breves escritos de Pablo se ocupan exclusivamente del significado interno de la obra de Jesús. La epístola de Judas —si es que realmente fue escrita por el hermano de Jesús de ese nombre, lo cual es dudoso— es únicamente una polémica dirigida contra las innovaciones de Pablo. Y el Apocalipsis, obra del apasionado e imaginativo discípulo Juan, se limita a una descripción profética del esperado regreso del Mesías, y no nos dice nada acerca de los hechos de ese Mesías mientras estuvo en la tierra. Aquí tocamos nuestra tercera consideración, la consideración que mejor nos permite ver por qué las menciones históricas de Jesús son tan escasas. Correctamente considerado, la declaración con la que abrimos este artículo es su propia explicación. El Jesús de la historia es tan poco conocido precisamente porque el Cristo del dogma es tan bien conocido.* Otros maestros —Pablo, Mahoma, Sakyamuni— han venido simplemente como predicadores de la justicia, hablando en nombre de principios generales con los que sus propias personalidades no estaban directamente implicadas. Pero Jesús, como veremos, antes del final de su vida, se proclamó a sí mismo como algo más que un predicador de la justicia. Se anunció a sí mismo —y con justicia, desde su propio punto de vista— como el Mesías largamente esperado enviado por Jehová para liberar a la raza judía. Así, el éxito de sus enseñanzas religiosas se vio inmediatamente implicado con la cuestión de su naturaleza y carácter personales. Tras el repentino y violento final de su carrera, de inmediato se volvió de suma importancia para sus seguidores demostrar que él era realmente el Mesías e insistir en la certeza de su pronto regreso a la tierra. Así, la primera generación de discípulos dogmatizó sobre él, en lugar de narrar su vida, una tarea que les habría parecido de poco provecho. Para ellos, el objeto absorbente de la contemplación era el futuro inmediato, más que el pasado inmediato. Como nos informa toda la literatura cristiana anterior, durante casi un siglo después de la muerte de Jesús, sus seguidores vivieron con la anticipación diaria de su regreso triunfal a la tierra. Estando el fin de todas las cosas tan cerca, no se hizo ningún intento por asegurar memorias precisas y completas para el uso de una posteridad que estaba destinada, en la imaginación cristiana, a nunca llegar. Los primeros cristianos escribieron poco; incluso Papías, al final de un siglo, prefirió la tradición oral de segunda o tercera mano a los evangelios escritos que entonces empezaban a circular.* *

** “Wer einmal vergcittert worden ist, der hat seino Meuschheit unwiedcrbriuglieh eingebiisst.”— Strauss, Der altc und der neue Glaube, p. 76.*

Trad. *(“Quienquiera que haya sido deificado ha perdido irremediablemente su humanidad.”— Strauss, La Antigua y la Nueva Fe, pág. 76.)*

Las memorias de la vida y enseñanzas de Jesús surgieron por la necesidad de tener un modelo escrito de doctrina al cual apelar en medio de las crecientes diferencias de opinión que perturbaban a la Iglesia. Así, los primeros evangelios muestran, aunque en distintos grados, indicaciones de un propósito dogmático modificador y a veces predominante. No hay, en verdad, ninguna violación consciente de la verdad histórica, pero de la variada masa de material proporcionado por la tradición, se seleccionan aquellos incidentes que son adecuados para apoyar las opiniones de los escritores sobre la personalidad de Jesús. En consecuencia, aunque los primeros evangelios arrojan una luz intensa sobre el estado de la opinión cristiana en las fechas en las que fueron compuestos sucesivamente, la información que dan acerca del propio Jesús es, por esa misma razón, a menudo vaga, acrítica y contradictoria. Esto es aún más cierto en el caso del cuarto evangelio, escrito a finales del siglo II, en el que la tradición histórica se moldea en interés del dogma hasta que ya no se hace reconocible y, en lugar del Mesías humano de los relatos anteriores, tenemos un Logos o Eón semidivino, separado de Dios y encarnado por un breve tiempo a semejanza del hombre. No sólo los autores de los relatos evangélicos subordinaron la historia al dogma, sino también los Padres de la Iglesia, quienes ayudaron a determinar qué escritos deben considerarse canónicos, la pre-posesión dogmática iba mucho más allá de la perspicacia crítica.

*** «Roger fue el acompañante de Tomás [Becket] durante su estancia en Pontigny. Cabría esperar que fuera muy extenso en esa parte de su historia; pero, al escribir sin duda principalmente para los monjes de Pontigny, advierte que no se extenderá sobre lo que todos saben, y la acorta demasiado». — Freeman, Ensayos históricos, 1.ª serie, pág. 90.*

Esto no es extraño si tenemos en cuenta que la discriminación crítica en cuestiones de autenticidad literaria es una de las últimas adquisiciones de la mente humana cultivada. En los primeros tiempos de la Iglesia, la evidencia de la autenticidad de cualquier producción literaria nunca se sopesó críticamente; los escritos que contenían doctrinas aceptables para la mayoría de los cristianos se citaban como autorizados, mientras que los escritos que no suplían ninguna necesidad dogmática se pasaban por alto o quizás se condenaban como apócrifos. Un ejemplo sorprendente de esto lo proporciona la fortuna del Apocalipsis. Aunque quizás sea la obra mejor autenticada de la colección del Nuevo Testamento, sus doctrinas milenaristas hicieron que se volviera impopular a medida que la Iglesia dejaba gradualmente de esperar el pronto regreso del Mesías y, en consecuencia, a medida que el canon asumía una forma definitiva, se colocó entre los «Antilegómenos», o libros dudosos, y continuó manteniendo una posición precaria hasta después de la época de la Reforma Protestante. Por otro lado, el cuarto evangelio, bastante desconocido y probablemente inexistente en la época de la controversia cuartodecimana (168 d. C.), fue aceptado sin mayores vacilaciones y, a principios del siglo III, Irenaso, Clemente y Tertuliano lo mencionan como obra del apóstol Johu. A este espíritu acrítico, que llevó al descuido de libros que no cumplían con los requisitos dogmáticos de la Iglesia, probablemente se le pueda atribuir la pérdida de tantos evangelios anteriores. Sin duda, por esta razón no poseemos el original arameo de los "Logia" de Mateo, ni de los "Memorabilia" de Marcos, compañero de Pedro, dos obras a las que Papías (A. I. 120) alude por contener relatos auténticos de las declaraciones de Jesús.
Creemos que estas consideraciones explicarán suficientemente la curiosa circunstancia de que, si bien conocemos al Cristo del dogma tan íntimamente, conocemos al Jesús de la historia tan superficialmente. La literatura del cristianismo primitivo nos permite rastrear con tolerable integridad el progreso de la opinión sobre la naturaleza de Jesús, desde la época de las primeras misiones de Pablo hasta la época del Concilio de Nicea; pero sobre las palabras y hechos reales de Jesús arroja una luz muy inestable. El propósito dogmático en todas partes oscurece la base histórica. Esta misma predisposición dogmática que ha hecho que los datos para una biografía de Jesús sean tan escasos y poco fiables, también ha impedido, hasta tiempos comparativamente recientes, cualquier examen crítico imparcial de los datos que realmente poseemos. Antes del siglo XVIII, cualquier intento de abordar la vida de Jesús con métodos puramente históricos habría sido no sólo despreciado como irracional, sino estigmatizado como impío. E incluso en el siglo XVIII, aquellos escritores que se habían emancipado completamente de la tradición eclesiástica estaban tan desprovistos de toda simpatía histórica y tan poco hábiles en los métodos científicos de crítica, que no comprendieron en absoluto las exigencias del problema. Sus objetivos eran principalmente polémicos, no históricos. Pensaban más en derribar las logias vigentes que en examinar imparcialmente la literatura cristiana más antigua con vistas a extraer su contenido histórico; y, en consecuencia, lograron muy poco. Sin embargo, deben notarse dos brillantes excepciones. Spinoza, en el siglo XVII, y Lessing, en el XVIII, fueron hombres muy adelantados a su época. Son los padres de la crítica histórica moderna; y a Lessing en particular, con su enorme erudición e incomparable sagacidad, le corresponde el honor de iniciar este método de investigación que, en el seno de la llamada Escuela de Tubinga, condujo a conclusiones tan sorprendentes y valiosas sobre la edad y el carácter de toda la literatura del Nuevo Testamento. Pero pasó mucho tiempo antes de que alguien pudiera ser capaz de tensar el arco que Lessing y Spinoza habían blandido. Se requirió

una sucesión de eruditos capaces —Sender, Eichliom, Paulus, Sclileiermacher, Bretschneider y De Wette— para examinar, con paciencia y precisión alemanas, los detalles del tema y proponer diversas hipótesis insostenibles, antes de que pudiera realizarse un trabajo como el de Strauss. La "Vida de Jesús", publicada por Strauss con tan sólo veintiséis años, es una de las obras monumentales del siglo XIX, digna de ser considerada un esfuerzo histórico junto a libros como la "Historia de Roma" de Niebuhr, los "Prolegómenos" de Wolf o las "Disertaciones sobre Falaris" de Bentley. Inmediatamente sustituyó y dejó anticuado todo lo que la había precedido; y ninguna obra sobre el cristianismo primitivo se ha escrito en Alemania durante los últimos treinta años que no haya estado dominada por el recuerdo de ese maravilloso libro. Sin embargo, los trabajos de otra generación de eruditos han llevado nuestro conocimiento de la literatura del Nuevo Testamento mucho más allá del punto al que se había llegado cuando Strauss escribió por primera vez. En ese momento, las fechas de sólo unos pocos escritos del Nuevo Testamento se habían fijado con alguna certeza; la edad y el carácter del cuarto evangelio, la autenticidad de las epístolas Paulinas, incluso las relaciones mutuas de los tres sinópticos, aún estaban sin determinar; Y, como resultado natural de esta incertidumbre, el progreso del dogma durante el primer siglo fue mal comprendido. Hoy en día es imposible leer la obra temprana de Strauss sin quedar impresionado por la necesidad de obtener datos positivos sobre el origen y el carácter dogmático de los escritos del Nuevo Testamento, antes de intentar llegar a conclusiones sobre la probable trayectoria de Jesús. Estos datos positivos se los debemos al genio y la diligencia de la Escuela de Tubinga y, sobre todo, a su fundador, Ferdinand Christian Baur. Comenzando con las epístolas de Pablo, de las cuales distinguió cuatro como genuinas, Baur fue recorriendo gradualmente toda la colección del Nuevo Testamento, detectando —con esa visión inspirada que sólo la diligencia inquebrantable puede impartir al genio original— la época en que se escribió cada libro y las circunstancias que lo motivaron. Dar cuenta de las conclusiones detalladas de Baur, o del método por el cual llegó a ellas, requeriría un volumen. Se presentan muy escasamente en la obra del Sr. Mackay sobre la "Escuela de Tubinga y sus Antecedentes", a la que podemos remitir al lector que desee más información. Aquí podemos simplemente decir que veinte años de enérgica controversia sólo han servido para establecer la mayoría de las conclusiones principales de Baur con más firmeza que nunca. La prioridad del llamado evangelio de Mateo, el propósito paulino de "Lucas", el segundo en fecha de nuestros evangelios, el carácter derivado y de segunda mano de "Marcos" y el origen no apostólico del cuarto evangelio, son puntos que para el futuro pueden considerarse como poco establecidos por evidencia circunstancial. Así que, con respecto a las epístolas pseudoPaulinas, el trabajo de Baur fue realizado tan exhaustivamente que la única cuestión que aún queda abierta a mucha discusión es la relativa a la fecha y autoría de la primera y segunda "Tesalonicenses", un punto de importancia bastante inferior, en lo que respecta a nuestro tema actual. Rara vez se han logrado resultados tan vastos mediante el trabajo de un solo erudito. Pocas veces un crítico histórico ha poseído tal combinación de poderes analíticos y de coordinación como Baur. Su aguda crítica y sus maravillosos destellos de perspicacia ejercen sobre el lector un efecto verdaderamente poético como el que se siente al contemplar las maravillas del descubrimiento físico. Las exhaustivas labores de Baur fueron seguidas por el hábil trabajo de Zeller sobre los "Hechos de los Apóstoles", en el que se demostró que ese libro se había fundamentado parcialmente en documentos escritos por Lucas, o algún otro compañero de Pablo, y ampliado y modificado por un escritor mucho más tardío con el propósito de encubrir las huellas del cisma temprano entre las secciones paulina y petrina de la Iglesia. Junto con esto, el trabajo de Schwegler sobre los "Tiempos Postapostólicos" merece mención por aclarar muchos puntos oscuros relacionados con el desarrollo temprano del dogma. Finalmente, la “Nueva Vida de Jesús”, de Strauss, que adopta y utiliza los principales descubrimientos de Baur y sus seguidores, y combina todos en un gran cuadro histórico, completa dignamente la tarea que la obra anterior del mismo autor había inaugurado. El lector habrá notado que, con la excepción de Spinoza, cada uno de los nombres citados anteriormente en relación con el análisis literario y la crítica del Nuevo Testamento es el nombre de un alemán. Hasta la última década, Alemania ha poseído de hecho casi un monopolio absoluto de la ciencia de la crítica bíblica; otros países han permanecido no sólo poco familiarizados con sus métodos, sino incluso groseramente ignorantes de sus conspicuos resultados, salvo cuando de vez en cuando se ha traducido algún tratado alemán de popularidad más que ordinaria. Pero durante los últimos diez años, Francia ha entrado en las listas; y los escritos de Reville, Eeuss, Nicolas, D’Eichthal, Scherer y Colani dan testimonio de la rapidez con la que la semilla alemana ha fructificado en su suelo.* Sin embargo, ninguno de estos libros ha alcanzado una celebridad tan extendida, ni ha hecho tanto por interesar al público en general en esta clase de investigaciones históricas, como la "Vida de Jesús", de Renan. Esta preeminencia de la fama es en parte, pero no totalmente, merecida. Desde un punto de vista puramente literario, la obra de Renan sin duda merece toda la celebridad que ha ganado. Su autor escribe con un estilo tal como quizás no sea superado por el de ningún otro francés vivo. Es, con mucho, el libro más legible que se ha escrito jamás sobre la vida de Jesús. Y sin duda, parte de su popularidad se debe a sus mismos defectos, que, desde un punto de vista crítico, no son ni pocos ni pequeños. Porque Renan es ciertamente muy defectuoso, como crítico histórico, cuando prácticamente ignora la extrema escasez de nuestro conocimiento positivo de la carrera de Jesús, y describe escena tras escena en su vida tan minuciosamente y con tanta confianza como si él mismo hubiera estado presente para presenciarlo todo. Una y otra vez el lector crítico se siente impulsado a preguntar, ¿cómo sabes todo esto? o ¿por qué, de dos o tres relatos

contradictorios, adoptas discretamente uno en particular, como si su autoridad superior fuera evidente?. Pero a los ojos del lector acrítico, estos defectos son excelencias; porque es desagradable ser mantenido en la ignorancia cuando buscamos un conocimiento definido, y es desalentador leer página tras página de una discusión elaborada que termina por convencernos de que el conocimiento definido no se puede obtener. En la decimotercera edición de la "Vie de Jésus", Renan ha corregido algunos de los errores más notables de la obra original y, en particular, ha abandonado, con franqueza digna de elogio, su posición insostenible con respecto a la edad y el carácter del cuarto evangelio.

** Pero ahora, al anexionarse Alsacia, Alemania ha "anexionado" prácticamente la totalidad de este departamento de erudición francesa, una curiosa consecuencia incidental de la última guerra.*

Como es bien sabido, Renan, en sus ediciones anteriores, atribuyó a este evangelio un valor histórico superior al de los sinópticos, creyendo que había sido escrito por un testigo ocular de los acontecimientos que relata; y de esta fuente, en consecuencia, extrajo la mayor parte de sus materiales. Ahora bien, si hay alguna conclusión con respecto a la literatura del Nuevo Testamento que debe considerarse incontrovertiblemente establecida por los trabajos de toda una generación de eruditos, es esta: que el cuarto evangelio fue completamente desconocido hasta aproximadamente el año 170 d. C.; que fue escrito por alguien que poseía muy poco conocimiento directo de Palestina; que su propósito era más bien exponer un dogma que dar un registro preciso de los acontecimientos; y que como guía para la comprensión de la carrera de Jesús es de mucho menor valor que los tres evangelios sinópticos. Es imposible, en una revisión breve como la presente, resumir la evidencia en la que se basa esta conclusión, que puede buscarse con mayor provecho en la obra del reverendo J. J. Tayler sobre “El Cuarto Evangelio”, o la “Introducción al Nuevo Testamento” de Davidson, basta con mencionar que Papías no cita este evangelio; que Justino, Marción y Valentín no hacen alusión a él, aunque, dado que proporciona tanto que es pertinente a sus puntos de vista, con gusto habrían apelado a él, de haber existido, cuando esos puntos de vista aún se discutían; y que, finalmente, en la gran controversia cuartodecimana, en el año 108 d. C., el evangelio no sólo no se menciona, sino que Polycarpio cita la autoridad de Juan en clara contradicción con la opinión adoptada posteriormente por este evangelista. Más aún, la suposición de Renan condujo de inmediato a complicadas dificultades con referencia al Apocalipsis. El cuarto evangelio, si bien no se anuncia inequívocamente como obra de Juan, al menos profesa ser joánico; y no se puede suponer ni por un momento que un libro así, con tales afirmaciones, pudiera haber ganado popularidad durante la vida de Juan sin provocar su indignada protesta. Porque, en realidad, ningún libro de la colección del Nuevo Testamento habría escandalizado tan completamente los prejuicios del partido joánico. Las propias opiniones de Juan nos son bien conocidas por el Apocalipsis. Juan fue el más entusiasta de los milenaristas y el más estrecho y rígido de los judaizantes. En su antagonismo a las innovaciones Paulinas, fue más lejos que el propio Pedro. El odio intenso hacia Pablo y sus seguidores aparece en varios pasajes del Apocalipsis, donde se les estigmatiza como «nicolaítas», «engañadores del pueblo», «aquellos que dicen ser apóstoles y no lo son», «comedores de carne ofrecida a los ídolos», «fornicadores», «presuntos judíos», «mentirosos», «sinagoga de Satanás», etc. (Cap. II). Por otro lado, el cuarto evangelio no contiene nada milenarista ni judaico; lleva el universalismo paulino a un grado mucho mayor del que el propio Pablo se atrevió a llevar, incluso condenando a los judíos como hijos de las tinieblas y, por implicación, contrastándolos desfavorablemente con los gentiles; y contiene una teoría sobre la naturaleza de Jesús que los cristianos ebionistas, a los que pertenecía Juan, rechazaron hasta el final. En su presente edición, Renan admite la fuerza insuperable de estas objeciones y abandona su teoría del origen apostólico del cuarto Evangelio. Y como esto ha requerido la omisión o alteración de todos los pasajes que se basan en la autoridad de ese Evangelio, el libro ha sido reescrito en gran medida, y los cambios son tales que aumentan considerablemente su valor como historia de Jesús. Sin embargo, el autor ha tenido durante tanto tiempo la costumbre de moldear sus concepciones de la carrera de Jesús con la ayuda del cuarto evangelio, que se le ha vuelto muy difícil pasar libremente a otro punto de vista. Todavía se aferra a la hipótesis de que existe un elemento de tradición histórica contenido en el libro, extraído de escritos conmemorativos que quizás fueron transmitidos por Juan, y que eran inaccesibles para los sinópticos. En un apéndice muy interesante, recopila la evidencia a favor de esta hipótesis, que de hecho no carece de plausibilidad, ya que hay muchas razones para suponer que el evangelio fue escrito en Éfeso, que un siglo antes había sido el lugar de residencia de Juan. Pero incluso aceptando la mayoría de las suposiciones de Itenan, debe seguirse que la autoridad de este evangelio es muy inferior a la de los sinópticos, y en ningún caso se puede apelar a ella con mucha confianza. La pregunta es de suma importancia para el historiador del cristianismo primitivo. Al indagar en la vida de Jesús, lo primero que hay que hacer es establecer firmemente en la mente las verdaderas relaciones del cuarto evangelio con los tres primeros. Hasta que esto se haya hecho, nadie es competente para escribir sobre el tema; y es debido a que lo ha hecho de manera tan imperfecta, que la obra de Renan es, desde un punto de vista crítico, tan imperfectamente exitosa. La obra anónima titulada "El Jesús de la Historia", que hemos colocado al principio de este artículo, es en todos los aspectos notable como el primer intento sistemático realizado en Inglaterra para seguir los pasos de la crítica alemana al escribir una vida de Jesús. No conocemos ninguna buena razón para que el libro deba publicarse anónimamente; ya que, como ensayo histórico,

posee un mérito extraordinario y honra en gran medida no sólo a su autor, sino también a la erudición y la perspicacia inglesas.* No es, de hecho, un libro calculado para cautivar la imaginación del público lector. Aunque escrito en un estilo claro, contundente y a menudo elegante, no posee un encanto retórico tan maravilloso como la obra de Renan; y probablemente nunca encontrará media docena de lectores donde la "Vie de Jésus" ha encontrado cien. Pero el éxito de un libro de este tipo no se mide por su excelencia retórica ni por su adaptación a los gustos literarios de un público acrítico e inculto, sino más bien por la cantidad de sagacidad crítica que aplica a la elucidación de los muchos puntos difíciles y controvertidos en el tema que trata. Medido según este criterio, "El Jesús de la Historia" debe tener una posición muy alta. Decir que arroja más luz sobre la carrera de Jesús que cualquier otra obra escrita anteriormente en inglés sería un elogio muy insuficiente, ya que el idioma inglés ha sido singularmente deficiente en esta rama de la literatura histórica. Transmitiremos una idea más justa de sus méritos si decimos que puede compararse con cualquier obra que incluso Alemania haya producido, salvo las obras de Strauss, Baur y Zeller. La idoneidad de nuestro autor para la tarea que ha emprendido se demuestra desde el principio por su elección de materiales. Al basar sus conclusiones casi exclusivamente en las declaraciones contenidas en el primer evangelio, se apoya en todos los principios sólidos de la crítica. Los tiempos y lugares en que se escribieron nuestros tres evangelios sinópticos han sido determinados casi con certeza gracias a la labor de los críticos de Tubinga. De los tres, "Marcos" es sin duda el más reciente; con la excepción de unos veinte versículos, está compuesto enteramente de "Mateo" y "Lucas", cuyas diversas tendencias petrinas y Paulinas se esfuerza por neutralizar de conformidad con la disposición conciliadora de la Iglesia en Roma, en la época en que se escribió este evangelio, alrededor del año 130 d. C. El tercer evangelio también fue escrito en Roma, unos quince años antes. En el prefacio, su autor lo describe como una compilación de materiales escritos previamente existentes. Entre estos materiales se encontraba ciertamente el primer evangelio, varios pasajes del cual son adoptados palabra por palabra por el autor de "Lucas". Sin embargo, la narración varía materialmente de la del primer evangelio en muchos puntos esenciales. La disposición de los acontecimientos es menos natural y, como en los "Hechos de los Apóstoles", del mismo autor, es evidente en todo momento el diseño de suprimir la antigua discordia entre Pablo y los discípulos judaizantes, y de representar el cristianismo como esencialmente paulino desde el principio. Es difícil determinar hasta qué punto Pablo estaba en lo cierto en su interpretación de las enseñanzas de Jesús. Sin duda, es posible que el primer evangelio haya dado a las palabras de Jesús un matiz ebionita en algunos casos, y que de vez en cuando el tercer evangelio nos presente un relato más veraz. Volveremos a este punto de suma importancia más adelante. Por ahora, basta con observar que las evidencias de un propósito dogmático predominante son generalmente mucho más evidentes en el tercer sinóptico que en el primero; y que la forma tan imprecisa en que este escritor ha manejado estos materiales en los "Hechos" no es adecuada para inspirarnos confianza en la exactitud histórica de su evangelio. El escritor que, a pesar del testimonio directo del propio Pablo, pudo representar al apóstol de los gentiles actuando bajo la dirección de los discípulos de Jerusalén, y que pone sentimientos paulinos en boca de Pedro, ciertamente habría sido capaz de dar, de manera injustificada, un giro paulino a las enseñanzas del mismo Jesús.

** Se sabe ahora que "El Jesús de la Historia" fue escrito por Sir Richard Hanson, Presidente del Tribunal Supremo. de Australia del Sur,*

Por lo tanto, como último recurso, volvemos al primer evangelio, que encontramos que posee, como narrativa histórica, reclamos mucho más fuertes para nuestra atención que el segundo y el tercero. Con toda probabilidad había asumido casi su forma actual antes del año 100 d. C.; su origen es inequívocamente palestino; traiciona comparativamente pocas indicaciones de propósito dogmático; y hay fuertes razones para creer que los discursos de Jesús registrados en él están tomados en esencia de los genuinos "Logia" de Mateo mencionados por Papías, que deben haber sido escritos ya en el año 60-70 d. C., antes de la destrucción de Jerusalén. De hecho, nos inclinamos a estar de acuerdo con nuestro autor en que el evangelio, incluso en su forma actual (salvo sólo unos pocos pasajes interpolados), puede haber existido ya en el año 80 d. C., ya que sitúa el momento de la segunda venida de Jesús inmediatamente después de la destrucción de Jerusalén; Mientras que el tercer evangelista, que escribió cuarenta y cinco años después de ese evento, se asegura de decirnos: «El fin no es inmediato». Además, debe haber sido escrito mientras la controversia paulo-petrina aún estaba en su apogeo, como lo demuestra la parábola del «enemigo que sembró la cizaña», que se refiere manifiestamente a Pablo, y también por las alusiones a los «falsos profetas» (vii. 15), a aquellos que dicen «Señor, Señor» y que «echan fuera demonios en el nombre del Señor» (vii. 21-23), enseñando a los hombres a quebrantar los mandamientos (v. 17-20). Por lo tanto, hay buenas razones para creer que tenemos aquí una narración escrita no mucho más de cincuenta años después de la muerte de Jesús, basada en parte en los memoriales escritos de un apóstol, y en la principal fuente de confianza, salvo cuando relata sucesos de carácter maravilloso y legendario. Tal es la conclusión de nuestro autor, y al describir la trayectoria del Jesús histórico, se basa casi exclusivamente en las declaraciones del primer evangelio. Tras esta larga pero insuficiente introducción, ofrezcamos ahora un breve esbozo de la vida de Jesús, tal como se encuentra en nuestro autor.

En cuanto a la fecha y el lugar del nacimiento de Jesús, sabemos prácticamente nada. Según la tradición, basada en una declaración del tercer evangelio, tenía unos treinta años cuando comenzó a enseñar. El mismo evangelio afirma, con elaborada precisión, que la carrera pública de Juan el Bautista comenzó en el decimoquinto año de Tiberio, o 28 d. C. En el invierno del 35-36 d. C., Poncio Pilato fue llamado de Judea, por lo que la crucifixión no pudo haber tenido lugar después de la primavera del 35. Así, tenemos un período de unos seis años durante los cuales el ministerio de Jesús debe haber comenzado y terminado; y si la tradición con respecto a su edad es confiable, no estaremos muy lejos del camino al suponer que nació en algún momento entre el 5 a. C. y el 5 d. C. Se le alude en todas partes en los evangelios como Jesús de Nazaret en Galilea, donde también vivieron su padre, madre, hermanos y hermanas, y donde muy probablemente nació. Se dice que los nombres de sus padres fueron José y María. Su propio nombre es una forma helenizada de Josué, un nombre muy común entre los judíos. Según el primer evangelio (xiii. 55), tenía cuatro hermanos: José y Simón; Santiago, que más tarde fue uno de los jefes de la iglesia de Jerusalén y el enemigo más formidable de Pablo; y Judas o Jude, quién es quizás el autor de la epístola antipaulina que comúnmente se le atribuye.
De la primera juventud de Jesús y de las circunstancias que guiaron su desarrollo intelectual, no sabemos absolutamente nada, ni disponemos de los datos necesarios para formular una hipótesis plausible. Aparece por primera vez en la historia alrededor del año 29 o 30 d. C., en relación con un personaje muy notable a quien el tercer evangelista describe como su primo, y quien, por su estilo de vida, parece haber estado de alguna manera relacionado o influenciado por la secta helenizante de los esenios. Aquí obtenemos nuestra primera pista para guiarnos en la elaboración de una teoría consecutiva del desarrollo de las opiniones de Jesús. La secta de los esenios surgió en la época de los Macabeos, alrededor del año 170 a. C. Sobre las doctrinas fundamentales del judaísmo había injertado muchas nociones pitagóricas y, sin duda, en la época de Jesús contribuyó decisivamente a difundir las ideas griegas entre los habitantes de Galilea, donde el judaísmo distaba mucho de ser tan estrecho y rígido como en Jerusalén. Los esenios daban poca importancia a las expectativas Esiánicas de los fariseos y apenas participaban en la política nacional. Vivían, en su mayor parte, una vida estrictamente ascética, siendo, de hecho, los legítimos predecesores de los primeros ermitaños y monjes cristianos. Pero, aunque preeminentes por la santidad de vida, ridiculizaban todo el servicio sacrificial del Templo, despreciaban a los fariseos por hipócritas e insistían en la caridad hacia todos los hombres en lugar del antiguo exclusivismo judío. Una teoría muy popular era que tanto Juan el Bautista como Jesús eran miembros de la hermandad esenia; pero esa teoría ahora está generalmente abandonada. Cualquiera que haya sido el caso de Juan, de quien se dice que vivió como un anacoreta en el desierto, parece haber poco esenismo práctico en Jesús, quien es representado casi uniformemente como alegre y sociable en su comportamiento, y contra quien se le instaba expresamente a que viniera a comer y beber, sin pretender una santidad puritana. No era ni puritano, como los esenios, ni ritualista, como los fariseos. Además, tanto Juan como Jesús parecen haber comenzado sus carreras predicando la doctrina no esenia del pronto advenimiento del «reino de los cielos», que se refiere al reinado del Mesías sobre la tierra. Sin embargo, aunque no podemos considerar a Jesús como un miembro real de la comunidad o secta esenia, difícilmente podemos evitar la conclusión de que él, al igual que Juan el Bautista, había estado en algún momento fuertemente influenciado por las doctrinas esenias. La concepción espiritualizada del "reino de los cielos" que él proclamaba era justo lo que surgiría natural y lógicamente de una remodelación de las teorías mesiánicas de los fariseos conforme a las nociones esenias avanzadas. Parece muy probable que Juan alcanzara una concepción tan refinada de las funciones del Mesías, quien, estigmatizando a los fariseos y saduceos como una "generación de víboras", llamó en voz alta al pueblo a arrepentirse de sus pecados, en vista de la pronta llegada del Mesías, y a dar testimonio de su arrepentimiento sometiéndose al rito esenio del bautismo. No hay evidencia positiva de que Jesús fuera alguna vez discípulo de Juan; sin embargo, el relato del bautismo, a pesar del carácter legendario de sus detalles, parece tener una base histórica; y quizás la hipótesis más plausible que se puede formular es que Jesús recibió el bautismo de manos de Juan, se convirtió en su discípulo por un tiempo y adquirió de él un conocimiento de las doctrinas esenias. La carrera de Juan parece haber sido muy breve.
Su severo puritanismo pronto lo llevó a la desgracia ante el gobierno de Galilea. Fue apresado por Herodes, encarcelado y decapitado. Tras las breves pistas sobre la relación entre Jesús y Juan, oímos hablar de Jesús sólo en el desierto, donde, al igual que Sakyamuni y Mahoma, pudo haber meditado en soledad sobre su gran proyecto. Sin embargo, no encontramos que aún se hubiera formado una idea clara de su propia vida mesiánica. El descuido total de la cronología por parte de nuestras autoridades* hace imposible rastrear el desarrollo de sus pensamientos paso a paso; pero durante algún tiempo después de la catástrofe de Juan lo encontramos llamando al pueblo al arrepentimiento, en vista de la rápida llegada del Mesías, hablando con gran autoridad personal, pero sin usar un lenguaje que indicara que se esforzaba por hacer más que ocupar dignamente el lugar y contribuir a la buena obra de su difunto maestro. El Sermón del Monte, que el primer evangelio inserta en este lugar, tal vez nunca se pronunció como un discurso continuo; pero sin duda contiene en su mayor parte las mismas palabras de Jesús y representa el espíritu general de su enseñanza durante esta primera parte de su carrera. En esto se contiene casi todo lo que ha hecho al cristianismo tan poderoso en el ámbito de la ética.

** “Los biógrafos [de Beeket] son comúnmente bastante descuidados en cuanto al orden del tiempo. Cada uno... registró lo que más le impactó o lo que mejor conocían; uno registró un evento y otro otro; y ninguno de ellos prestó mucha atención al orden de los detalles”. — Freeman, Ensayos históricos, 1.ª serie, pág. 94.*

Si todo el resto del evangelio fuera quitado o destruido en la noche de alguna futura invasión bárbara, aún poseeríamos aquí el secreto de la maravillosa impresión que Jesús causó en quienes lo oyeron hablar. Sumado al desprecio esenio por los fariseos, el formalismo y la concepción espiritualizada del reino mesiánico, que Jesús probablemente compartió con Juan el Bautista, nos presentan por primera vez la concepción distintivamente cristiana de la paternidad de Dios y la hermandad de los hombres, que en última instancia aseguró el éxito de la nueva religión. El punto especial de originalidad en Jesús fue su concepción de la Deidad. Como bien dice Strauss, "Él concebía a Dios, desde un punto de vista moral, como idéntico en carácter a él mismo en los momentos más exaltados de su vida religiosa, y fortaleció a su vez su propia vida religiosa con este ideal. Pero la tendencia religiosa más exaltada en su propia conciencia era exactamente ese amor comprensivo, que vence al mal sólo por el bien, que por lo tanto transfirió a Dios como la tendencia fundamental de su naturaleza". De esta concepción de Dios, observa Zeller, fluyó naturalmente toda la enseñanza moral de Jesús, la insistencia en la rectitud espiritual en lugar de la mera observancia mecánica de los preceptos mosaicos, el llamado a ser perfectos como el Padre es perfecto, el principio de la igualdad espiritual de los hombres ante Dios y los deberes iguales de todos los hombres entre sí. Es muy difícil decidir hasta qué punto, además de estas lecciones de vital importancia, Jesús pudo haber enseñado doctrinas de carácter efímero o visionario. Nos inclinamos a considerar el tercer evangelio como de cierta importancia para resolver este punto. El autor de ese evangelio representa a Jesús como decididamente hostil a los ricos. Aquí Mateo dice: «Bienaventurados los pobres en espíritu», Lucas dice: «Bienaventurados vosotros los pobres». En el primer evangelio leemos: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados»; pero en el tercer evangelio encontramos: «Bienaventurados vosotros los que tenéis hambre ahora», porque serán saciados”; y a esta seguridad le sigue inmediatamente la denuncia: “¡Ay de vosotros, los ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo! ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados, porque tendréis hambre!”. La parábola de Divo y Lázaro ilustra concretamente esta visión del caso, que se ve aún más corroborada por el relato, dado tanto en el primer como en el tercer evangelio, del joven que vino a buscar la vida eterna. Jesús sostiene aquí que la justicia es insuficiente a menos que se añada la pobreza voluntaria. Aunque el joven ha cumplido estrictamente el mayor de los mandamientos —amar a su prójimo como a sí mismo—, se le exige, como prueba necesaria de su sinceridad, que distribuya todas sus vastas posesiones entre los pobres. Y cuando naturalmente manifiesta reticencia a realizar un sacrificio tan superfluo, Jesús observa que será más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico participe de las glorias del esperado reino mesiánico. Es difícil escapar a la conclusión de que tenemos aquí una tradición muy primitiva y probablemente auténtica; y cuando recordamos la importancia que, según los «Hechos», los primeros discípulos atribuían al principio de en cuanto al comunismo, como se ilustra en la leyenda de Ananías y Safira, debemos admitir fuertes razones para creer que el propio Jesús sostuvo opiniones que tendían a la abolición de la propiedad privada. En este punto, el testimonio del tercer evangelista, por sí solo, tiene un peso considerable; ya que en la época en que escribió, las teorías comunistas de la primera generación de cristianos habían sido generalmente abandonadas, y en ausencia de motivos dogmáticos, sólo pudo haber insertado estas tradiciones particulares porque creía que poseían valor histórico. Pero no dependemos sólo del tercer evangelio.

La historia que acabamos de citar está atestiguada por ambas autoridades y concuerda perfectamente con las opiniones generales de Jesús, tal como las relata el primer evangelista. Así, a sus discípulos se les ordena dejarlo todo y seguirlo; no preocuparse por el mañana; no pensar más en acumular tesoros en la tierra, porque en el reino mesiánico tendrán tesoros en abundancia, que no podrán ser desperdiciados ni robados. Al emprender sus viajes, no deben proporcionar dinero, ni ropa, ni comida, sino vivir a expensas de aquellos a quienes visiten; y si alguna ciudad se niega a albergarlos, el Mesías, a su llegada, tratará a esa ciudad con mayor severidad que Jehová trató a las ciudades de la llanura. De hecho, puesto que el fin del mundo llegaría antes del fin de la generación que entonces vivía (Mateo 24:34; 1 Corintios 15:51-56, VII:29), no podía haber necesidad de adquirir propiedades ni de hacer arreglos para el futuro; incluso el matrimonio se volvió innecesario. Estas enseñanzas de Jesús tienen un marcado carácter esenio, así como su declaración de que en el reino mesiánico no habría más matrimonio, tal vez ni distinción de sexo (Mateo 22:30). La secta de los ebionitas, que representaba la doctrina y práctica más temprana del cristianismo antes de que Pablo la modificara, no se diferenciaba de los esenios en ningún aspecto esencial, salvo en el reconocimiento de Jesús como el Mesías y la expectativa de su pronto regreso a la tierra. Es imposible conjeturar durante cuánto tiempo o con qué éxito continuó Jesús predicando la venida del Mesías en Galilea. Sus conciudadanos de Nazaret parecen haberlo ridiculizado por su capacidad profética; o, si podemos confiar en el tercer evangelista, haberse levantado contra él con indignación y haber atentado contra su vida. Para ellos, no era más que un carpintero, el hijo de un carpintero (Mat. 13:55; Mc. 6:3), quien les enseñó verdades desagradables. Nuestro autor afirma que su enseñanza en Galilea produjo pocos resultados, pero las narraciones evangélicas no aportan datos definitivos para decidir este punto. Creemos que

la conclusión más probable es que Jesús atrajo a muchos seguidores y se hizo famoso en toda Galilea; pues se dice que Herodes lo consideraba Juan el Bautista resucitado de la tumba. Para escapar de la malicia de Herodes, Jesús se retiró entonces a Sirio-Fenicia, y durante este accidentado viaje parece haber amanecido por primera vez con claridad en él la conciencia de su propia condición de Mesías (Mt. 14:1, 13; 15:21; 16:13-20). Al parecer, ya abundaban las especulaciones sobre el carácter de este maravilloso predicador. Algunos pensaban que era Juan el Bautista, o quizás uno de los profetas del período asirio que había regresado a la tierra. Algunos, de acuerdo con una tradición generalmente aceptada, suponían que era Elías, quien nunca había visto la muerte y que finalmente había regresado de las regiones sobre el firmamento para anunciar la llegada del Mesías en las nubes. Se admitía generalmente, entre los oyentes entusiastas, que quien hablaba como nunca antes había hablado un hombre debía tener alguna misión divina que ejecutar. Estas especulaciones, que llegaron a oídos de Jesús durante su predicación en Galilea, no podían dejar de suscitar en él una serie de reflexiones conscientes. También debió de presentársele la pregunta sobre su propio carácter y funciones; y, como nuestro autor demuestra agudamente, su única opción residía entre una vida de exilio sin provecho en Sirio-Fenicia y un regreso audaz a territorio judío con un carácter pronunciado. Así planteado el problema, difícilmente podía haber duda sobre cuál debía ser ese carácter. Jesús sabía bien que no era Juan el Bautista; ni, sin embargo completamente dominado por su sublime entusiasmo, era probable que pudiera confundirse con un antiguo profeta surgido del mundo inferior de las sombras, o con Elías descendido del cielo. Pero el Mesías mismo bien podría ser. Tal era, de hecho, el corolario casi inevitable de su propia concepción del Mesianismo. Hemos visto que, probablemente desde el principio, había descartado la noción tradicional de un Mesías político y reconocido la verdad de que la felicidad de un pueblo no reside tanto en la autonomía política como en el amor de Dios y la práctica sincera de la justicia. El pueblo debía ser liberado de la esclavitud del pecado, del formalismo sin sentido, de la hipocresía consagrada, una esclavitud más degradante que el pago de tributo al emperador. El verdadero negocio del Mesías, entonces, era liberar a su pueblo de la esclavitud anterior; podía dejarse en manos de Jehová, a su debido tiempo, liberarlos de la última. Sosteniendo estas opiniones, era casi imposible que tarde o temprano Jesús no se diera cuenta de que él mismo era la persona destinada a desempeñar esta gloriosa función, a liberar a sus compatriotas de la esclavitud del ritualismo farisaico e inaugurar el verdadero reino mesiánico de la rectitud espiritual. ¿No había predicado ya el advenimiento de este reino espiritual y había contribuido a elevar a muchos a concepciones más elevadas del deber y a una vida más elevada y pura? ¿Y no podría ahora, mediante un gran ataque al fariseísmo en su bastión central, destruir su prestigio ante los ojos del pueblo y hacer que Israel adoptara una doctrina religiosa y ética más noble?. La temeridad de tal propósito no le resta nada a su sublimidad. Y si ese propósito se hubiera cumplido, Jesús realmente habría realizado la obra legítima del Mesías. Así, desde su propio punto de vista bíblico, Jesús fue completamente coherente y racional al anunciarse como el Libertador esperado; y a los ojos del historiador imparcial, su proceder está plenamente justificado. «Desde entonces», dice el primer evangelista, «Jesús comenzó a mostrar a sus discípulos que debía ir a Jerusalén y sufrir muchas cosas de los ancianos, los principales sacerdotes y los escribas, y ser condenado a muerte, y resucitar al tercer día». Aquí tenemos, obviamente, el conocimiento del escritor, después del evento, reflejado y atribuido a Jesús. Por supuesto, es imposible que Jesús hubiera predicho con tanta precisión su muerte inminente; ni es muy probable que albergara esperanza alguna de ser resucitado de la tumba «al tercer día». Para un hombre de esa época y país, la concepción de un regreso del mundo inferior de las sombras no era difícil de formular; y bien puede ser que el sentido de Jesús de su propia posición exaltada fuera lo suficientemente grande como para inspirarle la confianza de que, incluso en caso de un fracaso temporal, Jehová lo rescataría de la tumba y lo enviaría de regreso con mayores poderes para llevar a cabo el propósito de su misión. Pero la dificultad de distinguir entre sus propias palabras y la interpretación que les dieron sus discípulos se vuelve aquí insuperable; y siempre habrá lugar para la hipótesis de que Jesús no tenía en mente una carrera póstuma propia, sino que sólo expresó su inquebrantable confianza en el éxito de su empresa, incluso después y a pesar de su muerte. En cualquier caso, la posibilidad de su muerte debe haber estado a menudo en su mente. Estaba emprendiendo una tarea casi desesperada: derrocar a los fariseos en la propia Jerusalén. No le quedaba otra alternativa. Y aquí creemos que el Sr. F. W. Newman estar singularmente equivocado al calificar este intento de Jesús sobre Jerusalén de temerario. Según el Sr. Newman, nadie tiene derecho a precipitarse ante una muerte segura, y sólo un fanático loco lo haría.* Pero tales «generalizaciones deslumbrantes» nos ayudarán poco. Los datos históricos muestran que ir a Jerusalén, incluso a riesgo de muerte, era absolutamente necesario para la realización del proyecto mesiánico de Jesús. El Sr. Newman ciertamente no lo habría dejado prolongar una existencia ignominiosa y frustrada en Sirio-Fenicia. Si el reino mesiánico iba a ser inaugurado de manera justa, había trabajo que hacer en Jerusalén, y Jesús debía ir allí como alguien con autoridad, costara lo que costara. Creemos que fue allí con un espíritu de valentía grandiosa y despreocupada, pero con seriedad y sobriedad, y sin la influencia de ningún engaño fanático. Conocía los riesgos, pero deliberadamente eligió correrlos para que se cumpliera la voluntad de Jehová. A continuación, oímos que Jesús viajó a Jerusalén por el camino de Jericó y entró en la ciudad sagrada en su carácter de Mesías, acompañado por una gran multitud. Era cerca de la época de la Pascua, cuando era seguro que gente de todas partes de Galilea y Judea estaría en Jerusalén, y la naturaleza de su recibimiento parece indicar que ya había conseguido un número considerable de seguidores en cuya

ayuda podía confiar, aunque en ninguna parte parece que tuviera la intención de utilizar otras armas que no fueran las puramente morales para asegurar un recibimiento favorable. Debemos recordar que durante medio siglo muchos judíos habían estado esperando constantemente la llegada del Mesías, y no cabe duda de que la imagen de Jesús montado en un asno en cumplimiento literal de la profecía debe haber obrado poder totalmente en la imaginación de la multitud.

** Fases de la Fe, págs. 158-164.*

Que los creyentes en él eran muy numerosos debe inferirse de la conducta cautelosa, por no decir tímida, de los gobernantes de Jerusalén, quienes se representan deseando arrestarlo, pero disuadidos de tomar medidas activas por temor al pueblo. Llegamos a la misma conclusión al expulsar a los cambistas del Templo; un acto que difícilmente podría haberse aventurado si el entusiasmo popular a su favor no hubiera sido, por el momento, abrumador. Pero el entusiasmo de una multitud es efímero y necesita ser alimentado por la excitación de eventos brillantes y dramáticamente organizados. El sereno predicador de la justicia, o incluso el ardiente denunciador de los escribas y fariseos, no podían esperar conservar intacta su autoridad salvo mediante el despliegue de poderes extraordinarios que, hasta donde sabemos, Jesús (al igual que Mahoma) no pretendió (Mat. 16:1-4). La población ignorante y materialista no podía comprender la exaltada concepción del Mesianismo que se había formado Jesús, y como día tras día transcurría sin la aparición de ninguna señal maravillosa de Jehová, su entusiasmo naturalmente debió de enfriarse. Entonces los fariseos aparecen intentando cautelosamente atraparlo para que admitiera cosas que podrían hacerlo desagradable al gobernador romano. Sin embargo, él vio a través de su plan y los frustró con la magnífica réplica: "Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios". Nada podría ilustrar con mayor fuerza el carácter completamente apolítico de sus doctrinas mesiánicas. Sin embargo, se nos dice que, al fracasar en este intento, los principales sacerdotes sobornaron a falsos testigos para que testificaran en su contra: este quebrantador del sábado, este burlador del formalismo mosaico, quien con su Mesianismo las pretensiones que excitaban al pueblo contra sus maestros hereditarios debían, en todo caso, ser descartadas. Jesús debía sufrir el destino que la sociedad con demasiada frecuencia le tenía reservado al reformador; el destino que Sócrates y Savonarola, Vanini y Bruno, sufrieron por ser más sabios que su propia generación. Los aventureros mesiánicos ya habían causado muchos problemas a las autoridades romanas, quienes no eran propensas a examinar críticamente las peculiares afirmaciones de Jesús. Y cuando los principales sacerdotes lo acusaron ante Pilato de profesar ser el "Rey de los judíos", esta afirmación, en la comprensión romana, sólo podía tener una interpretación. El delito era traición, castigado, salvo en el caso de los ciudadanos romanos, con la crucifixión. Tal es, en sus líneas generales, la trayectoria histórica de Jesús, tal como la construyó nuestro autor a partir de datos proporcionados principalmente por el primer evangelio. Conectados con la narración, hay muchos temas interesantes de discusión, de los cuales nuestro espacio, que se reduce rápidamente, nos permitirá seleccionar sólo uno para comentar. Esa es quizás la más importante de todas, a saber, la cuestión de hasta qué punto Jesús anticipó las opiniones de Pablo al admitir a los gentiles a compartir los privilegios del reino mesiánico. Nuestro autor argumenta, con mucha fuerza, que los designios de Jesús se limitaban enteramente al pueblo judío, y que fue Pablo quien primero, al admitir a los gentiles al redil cristiano sin exigirles que vivieran como judíos, dio al cristianismo el carácter de una religión universal. Nuestro autor nos recuerda que no se debe confiar en el tercer evangelio para determinar este punto, ya que manifiestamente pone sentimientos paulinos en boca de Jesús, y en particular le atribuye a Jesús un conocimiento de la Samaria herética que el primer evangelio niega. Argumenta que los apóstoles eran judíos en todos los aspectos, salvo en su creencia de que Jesús era el Mesías; y pregunta pertinentemente, si Santiago, quien era el hermano de Jesús, y Pedro y Juan, quienes eran sus amigos más cercanos, se opusieron unánimemente a Pablo y lo estigmatizaron como mentiroso y hereje, ¿es del todo probable que Jesús alguna vez hubiera sancionado claramente las opiniones que Pablo sostenía? En el transcurso de muchos años de reflexión sobre este punto, varias veces nos hemos inclinado a aceptar la interpretación estrecha de la enseñanza de Jesús aquí indicada; sin embargo, en general, no creemos que pueda establecerse de manera concluyente. En primer lugar, debe recordarse que si el tercer evangelio arroja un matiz paulino sobre los eventos que describe, el primer evangelio también muestra un sesgo decididamente antipaulino, y era tan probable que un partido como el otro atribuyeran sus propias opiniones al propio Jesús. Un ejemplo sorprendente de esta tendencia ha sido señalado por Strauss, quien ha demostrado que los versículos de Mateo, versículos 17-20 son una interpolación. La persona que enseña a los hombres a quebrantar los mandamientos es sin duda Pablo, y para proporcionar un texto contra los seguidores de Pablo, los "nicolaítas", Jesús declara que no vino a destruir ni una tilde de la ley, sino a cumplirla en su totalidad en cada detalle. Tal declaración está en manifiesta contradicción con el espíritu de la enseñanza de Jesús, como se muestra en el mismo capítulo y a lo largo de gran parte del mismo evangelio. El que enseñó en su propio nombre y no como los escribas, que se proclamó Señor del sábado y que manifestó de principio a fin un desprecio más que esenio por los ritos y ceremonias, no vino a cumplir la ley del Mosaísmo, sino a reemplazarla. Tampoco se puede

extraer ninguna inferencia adversa a esta conclusión del mandato a los discípulos (Mateo 10:5-7) de no predicar a gentiles y samaritanos, sino sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel; pues esta observación se sitúa antes del inicio de la carrera mesiánica de Jesús, y la razón que se da para la restricción es simplemente que los discípulos no tendrán tiempo ni siquiera para predicar a todos los judíos antes de la venida del Mesías, cuya llegada Jesús anunciaba (Mat. 10:23). Estos ejemplos muestran que debemos ser cautelosos al sopesar el testimonio incluso del primer evangelio, y no debemos citarlo apresuradamente como prueba de que Jesús suponía que su misión se limitaba a los judíos. Cuando consideramos lo que sucedió unos años después de la muerte de Jesús, estaremos aún menos dispuestos a insistir en la opinión defendida por nuestro autor anónimo. Pablo, según su propia confesión, persiguió a los cristianos hasta la muerte. Ahora bien, ¿qué, en las teorías o en la práctica de los discípulos judíos de Jesús, pudo haber movido a Pablo a un comportamiento tan fanático? Ciertamente no su interpretación espiritual del Mosaísmo, pues el propio Pablo pertenecía a la escuela liberal de Gamaliel, a cuyas opiniones podrían fácilmente acomodarse las enseñanzas y prácticas de Pedro, Santiago y Juan. Probablemente no su creencia en Jesús como el Mesías, pues en el motín en el que Esteban fue asesinado y todos los discípulos helenistas fueron expulsados de Jerusalén, a los discípulos judíos se les permitió permanecer en la ciudad sin ser molestados. (Véase Hechos 8:1, 14). Esta marcada diferencia de trato indica que Taúl consideraba a Esteban y a sus amigos decididamente más heréticos y odiosos que Pedro, Jaime y Juan, a quienes, de hecho, el propio maestro de Pablo, Gamaliel, había defendido recientemente (Hechos 5:34) ante el concilio. Y esta inferencia se confirma plenamente con el relato de la muerte de Esteban, donde sus asesinos lo acusan de sostener que Jesús había fundado una nueva religión destinada a sustituir por completo al judaísmo (Hechos 6:14). Los discípulos Petrinos nunca compartieron esta visión de la misión de Jesús; y a esta diferencia se debe, sin duda, que Pablo y sus compañeros se abstuvieran de perturbarlos. Parecería, pues, que incluso antes de la conversión de Pablo, cinco o seis años después de la muerte de Jesús, existía un grupo prominente entre los discípulos que sostenía que la nueva religión no era una modificación, sino una abrogación del judaísmo y su nombre "helenistas" demuestra suficientemente que había gentiles entre ellos o que tenían comunión con ellos. Fue esto lo que incitó a Pablo a la persecución, y tras su repentina conversión fue con estas doctrinas helenísticas con las que fraternizó, prestando poca atención a los discípulos Petrinos (Gálatas i. 17), que eran poco más que una secta judía. Ahora bien, la existencia de estos helenistas en Jerusalén tan pronto después de la muerte de Jesús es una prueba clara de que nunca se había pronunciado clara e irrevocablemente contra la admisión de los gentiles al reino mesiánico, y hace muy probable que la caída del Mosaísmo como resultado de su predicación no fuera en absoluto impremeditada. Mientras que, por otro lado, la obstinación del partido Petrino en adherirse a las costumbres judías demuestra igualmente que Jesús no pudo haberse comprometido inequívocamente a favor de un nuevo evangelio para los gentiles. Probablemente Jesús rara vez entró en contacto directo con otros que no fueran judíos, de modo que las cuestiones relativas a la admisión de conversos gentiles no surgieron durante su vida; y así quedó abierto el camino para la controversia que pronto estalló entre el partido Petrino y Pablo. Sin embargo, aunque Jesús puede que nunca se haya pronunciado definitivamente sobre este punto, difícilmente se negará que su enseñanza, incluso como se relata en el primer evangelio, está en su absoluta condena del formalismo mucho más estrechamente relacionada con las doctrinas Paulinas que con las Petrinas. En sus manos, el Mosaísmo se espiritualizó hasta perder su identidad y se transformó en un código aplicable a todo el mundo romano. Y no dudamos de que si alguien le hubiera preguntado a Jesús si la circuncisión era un requisito esencial para la admisión al reino mesiánico, habría dado la misma respuesta que Pablo dio después. Coincidimos con Zeller y Strauss en que, «así como Lutero era un espíritu más liberal que los teólogos luteranos de la generación siguiente, y Sócrates un pensador más profundo que Jenofonte o Antístenes, también a Jesús se le debe atribuir el mérito de haberse elevado mucho más por encima de los estrechos prejuicios de su nación que los de sus discípulos, quienes apenas podían comprender la expansión del cristianismo entre los paganos cuando se había convertido en un hecho consumado».

Enero de 1870.

IV

EL CRISTO DEL DOGMA.*

La escasez de nuestra información sobre la carrera histórica de Jesús contrasta marcadamente con la gran cantidad de información que está a nuestro alcance sobre el carácter primitivo de la especulación cristológica. Primero tenemos las cuatro epístolas de Pablo, escritas entre veinte y treinta años después de la crucifixión, que, aunque no nos dicen casi nada sobre lo que hizo Jesús, sin embargo nos dan información muy clara sobre la impresión que causó. Luego tenemos el Apocalipsis, escrito por Juan en el año 68 d. C., que exhibe la teoría mesiánica sostenida por los primeros discípulos. A continuación tenemos las epístolas a los Hebreos, Filipenses, Colosenses y Efesios, además de los cuatro evangelios, que constituyen en conjunto una cadena conectada de testimonio del progreso de la doctrina cristiana desde la destrucción de Jerusalén hasta el tiempo de la controversia cuartodecimana (70-170 d. C.). Finalmente, existe una vasta colección de literatura apócrifa, herética y patrística, desde los escritos de Justino Mártir, el pseudo-Clemente y el pseudo-Ignacio, hasta la época del Concilio de Nikaea, cuando las teorías oficiales de La persona de Cristo asumió casi la forma que ha conservado, dentro de las iglesias ortodoxas de la cristiandad, hasta el día de hoy.

** Saint-Paul, por Ernest Renan. París, 1869. Histoire du Dogme de la Divinity de Jésus-Christ, por Albert Réville. París, 1869. The End of the World and the Day of Judgment. Two Discourses by the Rev. W. R. Alger. Boston: Roberts Brothers, 1870.*

Como señalamos en el ensayo anterior, si bien toda esta voluminosa literatura arroja sólo una luz incierta sobre la vida y las enseñanzas del fundador del cristianismo, proporciona, sin embargo, casi todos los datos que podríamos desear para saber qué pensaban los primeros cristianos del maestro de su fe. Habiendo dado un breve relato de la carrera histórica de Jesús, hasta donde ahora puede determinarse, nos proponemos aquí esbozar el surgimiento y progreso de la doctrina cristológica, en sus rasgos más llamativos, durante los primeros tres siglos. Comenzando con la visión apostólica del Mesías humano enviado para liberar al judaísmo de su letargo espiritual y prepararlo para el reino milenial, rastrearemos brevemente la metamorfosis progresiva de esta concepción hasta que pierde completamente su identidad en la teoría atlianasiana, según la cual Jesús era Dios mismo, el Creador del universo, encarnado en carne humana. El primer dogma sostenido por los apóstoles sobre Jesús fue el de su resurrección de la tumba después de la muerte. No sólo fue la primera, sino la más esencial para el éxito de la nueva religión. El cristianismo podría haberse extendido por el Imperio Romano y haber mantenido su influencia en la fe de los hombres hasta nuestros días, sin los dogmas de la encarnación y la Trinidad; pero sin el dogma de la resurrección, probablemente habría fracasado desde el principio. Su elevada moralidad no habría bastado por sí sola para asegurar su éxito. Porque lo que los hombres necesitaban entonces, como de hecho todavía necesitan y siempre necesitarán, no era simplemente una regla de vida y un espejo para el corazón, sino también una teoría completa y satisfactoria de las cosas, una filosofía o teosofía. Los tiempos exigían consuelo tanto intelectual como moral; y era necesario reparar la desintegración de las teologías antiguas para que el nuevo impulso ético impartido por el cristianismo pudiera asentarse sobre una base especulativa plausible. La doctrina de la resurrección fue sólo el comienzo de una serie de innovaciones especulativas que prepararon el camino para que la nueva religión se emancipara del judaísmo y lograra la conquista del Imperio. Incluso la fe de los apóstoles en el pronto regreso de su maestro, el Mesías, habría perdido algo de fuerza si no hubiera estado respaldada por su creencia en su resurrección de la tumba y su consiguiente traslado del Seol, la sombría tierra de sombras, a las regiones celestiales. El origen del dogma de la resurrección no puede determinarse con certeza. La cuestión ha sido objeto de mucha discusión durante el último siglo, sobre la cual no es necesario que nos pronunciemos aquí. La evidencia aparente que existe a favor de la antigua teoría de la recuperación natural de Jesús de los efectos de la crucifixión puede encontrarse en "Jus-Christ et sa Doctrine" de Salvador; pero, como Zeller ha demostrado, la teoría es completamente insatisfactoria. El regreso natural de Jesús a sus discípulos nunca podría haber dado lugar a la noción de su resurrección, ya que la explicación natural habría sido la más obvia; además, si adoptáramos esta hipótesis, estaríamos obligados a explicar el hecho de que la carrera histórica de Jesús termina con la crucifixión. La explicación más probable, en general, es la sugerida por los relatos de los evangelios, de que el dogma de la resurrección se debe originalmente a la imaginación excitada de María de Magdala.* El testimonio de Pablo también puede citarse en a favor de esta visión, ya que siempre alude a cristofanías anteriores en el mismo lenguaje que utiliza al describir su propia visión en el camino a Damasco.

** Véase Taine, De l'Intelligence, II. 192.*

Pero la cuestión de cómo se originó la creencia en la resurrección de Jesús es de menor importancia que la cuestión de cómo debería haber producido el efecto que produjo. El dogma de la resurrección ha sido, hasta tiempos recientes, tan raramente tratado desde el punto de vista histórico, que el estudiante de historia al principio encuentra cierta dificultad en comprender completamente su importancia para las mentes de quienes lo proclamaron por primera vez. No podemos esperar entenderlo sin tener en cuenta las teorías de los judíos y los primeros cristianos sobre la estructura del mundo y la ubicación cósmica de las almas difuntas. Desde la época de Copérnico, los cristianos modernos ya no intentan localizar el cielo y el infierno; se conciben simplemente como lugares misteriosos alejados de la tierra. El universo teológico ya no corresponde al que la ciencia física presenta para nuestra contemplación. Era muy diferente con el judío. Su concepción de la morada de Jehová y los ángeles, y de las almas difuntas, era extremadamente simple y definida. En la teoría judía, el universo es como una especie de casa de tres pisos. La tierra plana descansa sobre las aguas, y bajo la superficie terrestre se encuentra la tierra de las tumbas, llamada Seol, donde después de la muerte van los sólidos de todos los hombres, tanto los justos como los malvados, pues el judío no había llegado a la doctrina del cielo y el infierno. El Seol hebreo corresponde estrictamente al Hades griego, antes de que se le añadieran las nociones de Elíseo y Tártaro, una tierra poblada de sombras fugaces, que no sufren tormento, pero no experimentan placer, como aquellas que Dante conoció en uno de los círculos superiores de su Infierno. El Seol es la primera historia de la casa del cosmos; la tierra es la segunda. Sobre la tierra se encuentra el firmamento o cielo, que, según el libro del Génesis (cap. 1 v. 6, texto hebreo), es una vasta placa forjada por los dioses y que sostiene un gran océano como aquel sobre el que reposa la tierra. Kain se origina por la apertura de pequeñas ventanas o trampillas en el firmamento, a través de las cuales se vierte el agua de este océano superior. Sobre esta agua reposa la tierra celestial, donde reina Jehová, rodeado de huestes de ángeles. A esta bendita tierra sólo dos seres humanos habían sido admitidos: Enoc y Elías, este último ascendió en un carro de fuego y estaba destinado a regresar a la tierra como heraldo y precursor del Mesías. El cielo forma el tercer piso de la casa cósmica. Entre el firmamento y la tierra se encuentra el aire, que es la morada de los demonios malignos gobernados por Satanás, el «príncipe de las potestades del aire». Tal era la cosmología del antiguo judío; y su teología era igualmente sencilla. El Seol era la morada destinada de todos los hombres después de la muerte, y ninguna teoría de retribución moral se asoció a su concepción. Las recompensas y los castigos conocidos por los autores del Pentateuco y los primeros Salmos son todos recompensas y castigos terrenales. Pero con el paso del tiempo, la prosperidad de los malvados y las desgracias de los buenos plantearon un problema problemático para el pensador judío; y después del cautiverio babilónico, encontramos la doctrina de una resurrección del Seol ideada para abordar este caso. Según esta doctrina, tomada de la teología zaratustriana de Persia, el Mesías, a su llegada, liberaría del Seol a todas las almas de los justos, haciéndolas ascender reinvertidas en sus cuerpos a una tierra renovada y hermosa, mientras que, por otro lado, los malvados serían castigados con torturas como las del valle de Hinnom, o debían ser sumergidos en azufre líquido, como el que había llovido sobre Sodoma y Gomorra. Aquí obtenemos el primer anuncio de un futuro estado de retribución. La doctrina era peculiarmente farisaica, y los saduceos, que eran estrictos adherentes a la letra del mosaísmo, la rechazaron hasta el final. Gradualmente, esta doctrina se unió a las teorías mesiánicas de los fariseos. La pérdida de la independencia judía bajo el dominio de los persas, macedonios y romanos, hizo que el pueblo esperara cada vez con más ansia el momento esperado en que el Mesías aparecería en Jerusalén para liberarlos de sus opresores. Las doctrinas morales de los Salmos y los profetas anteriores asumieron un aspecto cada vez más político. Los judíos eran los justos "bajo una nube", cuyos sufrimientos fueron representados simbólicamente por el joven Isaías como las aflicciones del "siervo de Jehová"; mientras que por otro lado, los "malvados" eran los opresores gentiles del pueblo santo. En consecuencia, el Mesías, a su llegada, debía sentarse a juzgar en el valle de Josafat, rectificando los errores de sus elegidos, condenando a los tiranos gentiles a los tormentos de la Gehenna y resucitando del Seol a todos aquellos judíos que habían vivido y muerto durante los tiempos malos antes de su venida. Estos debían encontrar en el reino mesiánico la compensación por los males que habían sufrido en su primera existencia terrenal. Tales son los lineamientos principales de la teoría que se encuentra en el Libro de Enoc, escrito alrededor del año 100 a. C., y es adoptada en el Apocalipsis joánico, con pocas variaciones, salvo en el reconocimiento de Jesús como el Mesías y en la transferencia a su segunda venida de todos estos maravillosos procedimientos. La forma de la venida del Mesías había sido imaginada de diversas maneras.

Según una visión anterior, debía entrar en Jerusalén como un Kang de la casa de David y, por lo tanto, de linaje humano. Según una visión posterior, presentada en el Libro de Daniel, debía descender del cielo y aparecer entre las nubes. Ambas visiones fueron adoptadas por los discípulos de Jesús, quienes las armonizaron al referir una a su primera y la otra a su segunda aparición. Ahora bien, para la imaginación de estos primeros discípulos, la creencia en la resurrección de Jesús se presentó como una garantía necesaria de su mesianismo. Su fe, que debió ser sacudida por su ejecución y descenso al Seol, recibió una bienvenida confirmación por el surgimiento de la creencia de que había sido visto de nuevo sobre la faz de la tierra. Aplicando la imaginería de Daniel, se convirtió en una conclusión lógica que debía haber ascendido al cielo, de donde se podía esperar que pronto hiciera su aparición, para representar las escenas predichas en la profecía. Que tal fue el proceso real de inferencia lo demuestra la leyenda de la Ascensión en

el primer capítulo de los Hechos, y especialmente las palabras: «Este Jesús, que ha sido tomado de entre vosotros al cielo, vendrá de la misma manera en que lo visteis subir al cielo». En el Apocalipsis, escrito en el año 68 d. C., justo después de la muerte de Nerón, esta segunda venida se describe como algo que ocurriría inmediatamente, y la forma en que se describe muestra cuán estrechamente afines eran las nociones joánicas a las de los fariseos. Las glorias de la Nueva Jerusalén estaban reservadas para los judíos, mientras que para los tiranos romanos de Judea estaba reservada una terrible retribución. Serían pisoteados por el Mesías, como uvas en un lagar, hasta que la sangre que brotaba subiera a la altura de la brida del caballo.

En los escritos de Pablo, el dogma de la resurrección asume un aspecto muy diferente. Aunque Pablo, al igual que los apóstoles anteriores, sostenía que Jesús, como el Mesías, regresaría a la tierra en unos pocos años, sin embargo, para su mentalidad católica, este evento anticipado había sido despojado de su estrecho significado judío. A los ojos de Pablo, la religión predicada por Jesús era una abrogación (dejar sin efecto una ley) del mosaísmo, y las verdades contenidas en ella eran un regalo gratuito tanto para los gentiles como para el mundo judío. Según Pablo, la muerte vino al mundo como castigo por el pecado de Adán. Con esto quería decir que, de no haber sido por la transgresión original, todos los hombres que escaparan de la muerte habrían permanecido en la tierra o habrían sido trasladados al cielo, como Enoc y Elías, en cuerpos incorruptibles. Pero en realidad, como penitencia por la desobediencia, todos los hombres, con estas dos excepciones, habían sufrido la muerte y habían sido exiliados a las sombrías cavernas de Silesia. El ritual mosaico fue incapaz de liberar a los hombres de esta condenación repulsiva, pero sin embargo había cumplido un buen propósito al mantener las mentes de los hombres dirigidas hacia la santidad, preparándolos, como un maestro de escuela prepararía a sus alumnos, para recibir las verdades vitalizadoras de Cristo. Ahora, por fin, el Mesías o Cristo había venido como un segundo Adán, y siendo sin pecado había sido resucitado por Jehová del Seol y llevado al cielo, como testimonio a los hombres de que el poder del pecado y la muerte había sido finalmente derrotado. La manera de evitar la muerte y escapar del exilio al Seol era vivir espiritualmente como Jesús, y con él estar muerto a las exigencias sensuales. La fe, en la comprensión de Pablo, no era un asentimiento intelectual a dogmas definitivamente prescritos, sino, como bien ha señalado Matthew Arnold, era un esfuerzo emocional por la justicia, una conciencia en desarrollo de Dios en el alma, como la que Jesús había poseído, o, en la fraseología de Pablo, una subyugación de la carne por el espíritu todos aquellos que así buscaran la perfección espiritual escaparían de la maldición original. El Mesías estaba destinado a regresar a la tierra para establecer el reino de la santidad espiritual, probablemente durante la propia vida de Pablo (1 Cor. xv. 51). Entonces los verdaderos seguidores de Jesús serían revestidos de cuerpos etéreos, libres de las imperfecciones de “la carne”, y ascenderían al cielo sin sufrir la muerte, mientras que los justos muertos serían al mismo tiempo liberados del Seol, así como Jesús mismo había sido liberado a la doctrina de la resurrección, en la que elementos éticos y especulativos son así felizmente mezclados por Pablo, la nueva religión sin duda debió en gran parte su rápido éxito. En un relato de las causas que favorecieron la propagación del cristianismo, no es nuestro propósito entrar en el presente. Pero podemos observar que las religiones locales del antiguo mundo pagano se habían destruido parcialmente entre sí al mezclarse mutuamente y habían perdido su influencia sobre la gente debido a que su enseñanza ética ya no correspondía al sentimiento ético avanzado de la época. El politeísmo, en resumen, fue superado. Fue superado tanto intelectual como moralmente. La gente estaba dejando de creer en sus doctrinas y de respetar sus preceptos. Los eruditos se refugiaban en la filosofía, los ignorantes en supersticiones místicas importadas de Asia. El motivo ético dominante de los antiguos tiempos republicanos había sido el patriotismo, la devoción a los intereses de la comunidad. Pero el dominio Romano había destruido el patriotismo como principio rector de la vida y, por lo tanto, en todos los sentidos, las mentes de los hombres quedaron en un estado escéptico e insatisfecho, anhelando una nueva teoría de la vida y ansiando un nuevo estímulo para la acción correcta. Obviamente la única teología que podía ser satisfactoria para la filosofía o el sentido común era alguna forma de monoteísmo; algún sistema de doctrinas que representara a todos los hombres como espiritualmente sujetos a la voluntad de un solo Dios, tal como estaban sujetos a la autoridad temporal del Emperador. Y de manera similar, el único sistema de ética que podría tener una oportunidad de prevalecer debía ser algún sistema que prescribiera claramente los deberes mutuos de todos los hombres sin distinción de raza o localidad. Así, la moral espiritual de Jesús y su concepción de Dios como padre y de todos los hombres como hermanos parecieron satisfacer de inmediato las demandas éticas y especulativas de la época. Sin embargo, cualquier efecto que estas enseñanzas pudieran haber producido, si no hubieran sido ayudadas por una mayor elaboración doctrinal, se vio mejorado enormemente por la elaboración que recibieron de manos de Pablo. Los estoicos y epicúreos filosóficos habían llegado a la concepción de la hermandad de los hombres, y el himno griego de Cleantes había exhibido un profundo sentido espiritual de la paternidad de Dios. La originalidad del cristianismo no residía tanto en su enunciación de nuevos preceptos éticos como en el hecho de que proporcionaba una nueva sanción ética, un incentivo imperioso para la santidad de vida. Para lograr este resultado, era absolutamente necesario que comenzara por descartar tanto el ritualismo como las teorías estrechas del judaísmo. El mero deseo de un credo monoteísta había llevado a muchos paganos, en la época de Pablo, a abrazar el judaísmo, a pesar de sus requisitos, que para romanos y griegos carecían de sentido y a menudo eran repugnantes; pero tales conversiones nunca podrían haber sido numerosas. El judaísmo

nunca podría haber conquistado el mundo romano; ni es probable que el cristianismo judaico de Pedro, Santiago y Juan hubiera sido más exitoso. La doctrina de la resurrección, en particular, no era probable que resultara atractiva cuando iba acompañada de la imagen del Mesías pisando a los gentiles en el lagar de su justa indignación. Pero aquí Pablo mostró su profunda originalidad. La condena del formalismo judío que Jesús había pronunciado, Pablo la volvió contra los apóstoles mayores, que insistían en la circuncisión. Con maravillosa flexibilidad mental, Pablo colocó la circuncisión y los preceptos mosaicos sobre las carnes al mismo nivel que las observancias rituales de las naciones paganas, permitiendo a cada hermano débil realizar las obras que quisiera, pero instando a todos a tener cuidado de que la salvación no se obtendría mediante un método mecánico, sino sólo dedicando toda el alma a la justicia, siguiendo el ejemplo de Jesús. Esta fue la parte negativa de la obra de Pablo. Este fue el derribo de las barreras que habían impedido a los hombres, y siempre los habrían impedido, entrar en el reino de los cielos. Pero la parte positiva de la obra de Pablo reside en su teoría de la salvación de los hombres de la muerte mediante el segundo Adán, a quien Jehová rescató del Seol por su impecabilidad. La resurrección de Jesús fue la señal visible del escape de la muerte que podrían lograr todos los hombres que, con la ayuda de Dios, lograran liberarse de la carga del pecado que había agobiado a todos los hijos de Adán. El fin del mundo estaba cerca, y quienes quisieran vivir con Cristo debían morir figurativamente con Cristo, debían morir al pecado. Así, a la ética pura y espiritual contenida en las enseñanzas de Jesús, Pablo añadió un incentivo incalculablemente poderoso para la acción correcta y una teoría de la vida calculada para satisfacer las necesidades especulativas del mundo pagano o gentil.
Para el ateniense culto y escéptico, así como para el erudito crítico de los tiempos modernos, la resurrección física de Jesús de la tumba y su ascenso a través del suelo abovedado del cielo, podría parecer una tontería o ingenuidad. Pero para el griego o romano promedio, la concepción no presentó ninguna dificultad seria. Las teorías cósmicas sobre las que se fundó la concepción fueron esencialmente las mismas entre judíos y gentiles, y de hecho se modificaron poco hasta el establecimiento de la astronomía copernicana. La doctrina de la segunda venida del Mesías también fue recibida sin oposición, y durante aproximadamente un siglo los hombres vivieron en continua anticipación de ese evento, hasta que la esperanza largamente postergada produjo sus resultados habituales; los escritos en los que se predijo ese evento fueron gradualmente explicados, ignorados o estigmatizados como no canónicos; y la Iglesia terminó condenando como herejía la misma doctrina que Pablo y los apóstoles judaizantes, quienes coincidían en poco más, habían hecho por igual la base de sus enseñanzas especulativas. Sin embargo, a fuerza de la interpretación alegórica, la creencia ha mantenido una existencia oscura incluso hasta la actualidad; el Antíoco del Libro de Daniel y el Nerón del Apocalipsis dieron paso al Romano Pontífice o al Emperador de los franceses. Pero a medida que el milenarismo de la Iglesia primitiva se extinguió gradualmente durante el siglo II, los principios esenciales que lo sustentaban no perdieron su influencia en la mente de los hombres. A medida que la generación contemporánea de Pablo se extinguió y fue recogida en el Seol, se hizo evidente que la teoría original debía modificarse en cierta medida, y a esta cuestión se dirige el autor de la segunda epístola a los Tesalonicenses. En lugar de la preservación literal de la muerte, la doctrina de una resurrección de la tumba se extendió gradualmente al caso de los nuevos creyentes, quienes compartirían el mismo avivamiento glorioso con los justos de la antigüedad. Y así, poco a poco, la victoria sobre la muerte, de la cual la resurrección de Jesús fue símbolo y testigo, se metamorfoseó en la doctrina comparativamente moderna del resto de los santos en el cielo, mientras que el destierro de los injustos a Siles se hizo aún más terrible al combinarse con la vaga concepción de una lúgubre caverna subterránea la horrible imagen del lago de fuego y azufre tomada de las descripciones apocalípticas del Gehenna. Pero en esta modificación de la teoría original, la idea fundamental de un futuro estado de retribución sólo se enfatizó más claramente; aunque, con el tiempo, el incentivo original para la justicia proporcionado por Pablo se subordinaba cada vez más al incentivo comparativamente degradante involucrado en el temor a la condenación. Difícilmente puede haber duda de que la precisión y viveza de la teoría paulina de una vida futura contribuyó en gran medida a la rápida propagación de la religión cristiana; tampoco puede dudarse de que al deseo de ser santo como Jesús, para escapar de la muerte y vivir con Jesús, se debe la influencia ética elevadora que, incluso en los peores tiempos de degeneración eclesiástica, el cristianismo nunca ha dejado de ejercer. Sin duda, como observó Lessing hace mucho tiempo, la noción de recompensa y castigo futuros debe eliminarse para que el incentivo a la santidad sea perfectamente puro. La virtud más alta es aquella que no piensa en la recompensa ni en el castigo; pero para una concepción de este tipo, la mente de la antigüedad no estaba preparada, ni lo está todavía la mente promedio de hoy; y la disolución repentina o prematura de la teoría cristiana, que afortunadamente es imposible — podría quizás implicar una retrogradación moral. Lo anterior no pretende de ninguna manera ser un bosquejo completo de la filosofía religiosa de Pablo. Hemos apuntado solamente a una definición clara del carácter y alcance de la doctrina de la resurrección de Jesús, en el tiempo en que fue elaborada por primera vez. Ahora tenemos que notar la influencia de esa doctrina sobre el desarrollo de la especulación cristológica. En ninguna de las cuatro epístolas genuinas de Pablo se describe a Jesús como sobrehumano, o como diferente en naturaleza de otros hombres, salvo en su libertad del pecado. Como Baur ha demostrado, “la naturaleza propia del Cristo paulino es humana. Él es un hombre, pero un hombre espiritual, uno en quien el espíritu o pneuma era el principio esencial, de modo que era espíritu así como hombre. El principio de una

humanidad ideal existía antes de Cristo en la forma brillante de un hombre típico, pero fue manifestado a la humanidad en la persona de Cristo". Tal es, según Baur, la interpretación de Pablo de la idea mesiánica. Pablo no sabe nada de los milagros, de la concepción sobrenatural, de la encarnación ni del Logos. El Cristo que predica es el hombre Jesús, el fundador de un nuevo orden espiritual de humanidad, como Adán fue el padre de la humanidad según la carne. La resurrección es descrita uniformemente por él como una manifestación del poder de Jehová, no del propio Jesús. La concepción posterior de Cristo rompiendo las puertas del Seol y elevándose por su propio poder al cielo no encuentra fundamento en las expresiones de Pablo. De hecho, era esencial para la teoría de Pablo del Mesías como un nuevo Adán que fuera humano y no divino; pues la huida de un ser divino del Seol no podía sentar precedente ni garantizar la futura huida de los seres humanos.

Fue expresamente porque el hombre Jesús había sido rescatado de la tumba debido a su espiritualidad, que otros hombres podrían esperar, al volverse espirituales como él, ser rescatados también. En consecuencia, Pablo es cuidadoso al afirmar que "por cuanto por un hombre vino la muerte, por un hombre también vino la resurrección de los muertos" (1 Cor. 15:21); un pasaje que parecería una negación expresa del carácter sobrehumano de Cristo, si fuera probable que alguno de los contemporáneos de Pablo hubiera concebido alguna vez a Jesús como algo más que esencialmente humano. Pero aunque la cristología de Pablo permaneció en esta etapa primitiva, contenía los gérmenes de una teoría más avanzada. Porque incluso Pablo concibió a Jesús como un hombre completamente excepcional en carácter espiritual; o, en la fraseología de la época, como compuesto en mayor medida de pneuma que cualquier hombre que hubiera vivido antes que él. Seguramente surgiría la pregunta: ¿De dónde vino este pneuma o cualidad espiritual? No se puede determinar si la pregunta alguna vez se presentó claramente a la mente de Pablo. Probablemente no. En los escritos suyos que nos han llegado, se muestra indiferente a las consideraciones metafísicas. Se preocupa principalmente por exhibir el carácter insatisfactorio del cristianismo judío y por inculcar una moral espiritual, a la que la doctrina de la resurrección de Cristo proporciona una sanción extraordinariamente poderosa. Pero los intentos de resolver el problema no se hicieron esperar. Según una tradición muy temprana, de la cual quedan rastros oscuros en los evangelios sinópticos, Jesús recibió la pneuma en el momento de su bautismo, cuando el Espíritu Santo, o manifestación visible de la esencia de Jehová, descendió sobre él y se encarnó en él. Esta teoría, sin embargo, fue expuesta a la objeción de que implicaba una transformación repentina y completa de un hombre común en una persona inspirada o poseída por la Deidad. Aunque sostenida durante mucho tiempo por los ebionitas o los cristianos primitivos, muy pronto fue rechazada por la gran mayoría de la Iglesia, que afirmó en cambio que Jesús había sido inspirado por el Espíritu Santo desde el momento de su concepción. De esto sólo había un paso a la teoría de que Jesús fue en realidad engendrado por o del Espíritu Santo; una noción que la mente helénica, acostumbrada a los mitos de Leda, Anquises y otros, no encontró dificultad en mantener. Según el Evangelio de los Hebreos, citado por Orígenes, el Espíritu Santo era la madre de Jesús y José era su padre. Pero según la opinión predominante, como se representa en los sinópticos primero y tercero, la relación era justo la contraria. Con mayor plausibilidad aparente, el dios divino sustituyó al padre humano, y surgió un mito, cuyos detalles materialistas brindaron a los oponentes de la nueva religión la oportunidad de hacer las insinuaciones más burdas y exasperantes. El predominio de esta teoría marca la época en que se compusieron nuestro primer y tercer evangelio sinóptico, de sesenta a noventa años después de la muerte de Jesús. En el exuberante crecimiento mitológico allí exhibido, aún podemos rastrear las diversas fases sucesivas de la especulación cristológica, pero imperfectamente mezcladas. En "Mateo" y "Lucas" encontramos la teoría mesiánica original ejemplificada en las genealogías de Jesús, en las que, contrariamente a la probabilidad histórica (cf. Mateo xxii. 41-46), pero de acuerdo con una tradición consagrada por el tiempo, su linaje se remonta a David; "Mateo" lo refiere a la línea real de Judá, mientras que "Lucas" recurre con más cautela a una supuesta rama más joven. Superpuesto a este estrato mitológico primitivo, encontramos, en las mismas narraciones, el relato del descenso del pneuma en el momento del bautismo; y, como colofón, los dos relatos de la natividad que, aunque contradictorios en casi todos sus detalles, coinciden en representar al pneuma divino como el padre de Jesús. De estas tres etapas de la cristología, la última se vuelve completamente irreconciliable con la primera; y nada ilustra mejor la falta de sentido crítico de los sinópticos que el hecho de que la supuesta descendencia de Jesús de David a través de su padre José se compare con el relato de la concepción milagrosa, que la niega por completo. De esta dificultad, "Mateo" es completamente inconsciente, y "Lucas", aunque vagamente la nota (iii. 23), no propone ninguna solución y parece imperturbable ante la contradicción. Hasta ahora, la cristología con la que hemos estado tratando es predominantemente judía, aunque hasta cierto punto influenciada por concepciones helénicas. Ninguna de las doctrinas sucesivas presentadas en Pablo, "Mateo" y "Lucas" afirma o implica la preexistencia de Jesús. En este período temprano, se le consideraba un ser humano elevado a la participación en ciertos atributos de la divinidad; y esto era lo más lejos que el dogma podía ser llevado por la metafísica judía. Pero poco después de la fecha de nuestro tercer evangelio, un sistema helénico de cristología adquirió prominencia, en el que el problema se invirtió, y Jesús fue considerado como un ser semidivino temporalmente rebajado a la participación en ciertos atributos de la humanidad. Para tal doctrina, la mitología judía no proporcionó precedentes; pero la mente indoeuropea estaba familiarizada con la concepción de la deidad encarnada en forma humana, como en los avatares de Vishnu, o incluso sufriendo en

beneficio de la humanidad, como en el noble mito de Prometeo. Los elementos de la cristología preexistentes en las asociaciones pre-cristianas elevarían a Jesús a la categoría de dios. Sin embargo, su propia hipótesis de preexistencia proporcionó de inmediato el punto de apoyo necesario para aquellos gnósticos que deseaban reconciliar un monoteísmo estricto con la atribución de atributos divinos a Jesús. Combinando con esta noción de preexistencia la cualidad pneumática o espiritual atribuida a Jesús en los escritos de Pablo, los cristianos gnósticos sostenían que Cristo era un aeón o emanación de Dios, que redimía a los hombres de las consecuencias que conllevaba su encarcelamiento en la materia. En esta etapa de la especulación cristológica aparecieron la epístola anónima a los Hebreos y las epístolas pseudopaulinas a los Colosenses, Efesios y Filipenses (130 d. C.). En estas epístolas, originadas entre los cristianos paulinos, la teosofía gnóstica se aplica hábilmente a la concepción paulina del alcance y los propósitos del cristianismo. Jesús es descrito como el creador del mundo (Col. 1:16), la imagen visible del Dios invisible, el jefe y gobernante de los tronos, dominios, principados y potestades, en los que, según la fraseología gnóstica, se clasificaban las emanaciones de Dios. O, según Colosenses y Filipenses, todas las cosas se resumen en él, en quien habita el pleroma, o "plenitud de Dios". Así, Jesús se eleva por encima de la humanidad común y corriente, y se acerca al diteísmo, aunque sigue estando enfáticamente subordinado a Dios al ser nombrado creador del mundo, un oficio que entonces se consideraba incompatible con la absoluta perfección divina. En el célebre pasaje de Filipenses, 2:1-2, C - 11, el aeón Jesús es descrito como la forma o manifestación visible de Dios, pero humillándose a sí mismo al tomar la forma o semejanza de la humanidad, y sufriendo la muerte, a cambio de lo cual debe ser exaltado incluso por encima de los arcángeles.
Una opinión similar se adopta en "Hebreos"; y es probable que al creciente favor con que se recibieron estas doctrinas, debamos la omisión de la concepción milagrosa del evangelio de "Marcos", circunstancia que ha engañado a algunos críticos y les ha hecho asignar a ese evangelio una fecha anterior a la de "Mateo" y "Lucas". Sin embargo, el hecho de que en este evangelio Jesús sea implícitamente clasificado por encima de los ángeles (Mc 12, 32) revela una etapa posterior de la doctrina cristológica que la alcanzada por el primer y tercer sinópticos; y es muy probable que, de acuerdo con la notable disposición conciliadora de este evangelista, se omita la concepción sobrenatural por deferencia a las teorías gnósticas de Colosenses y Filipenses, en las que esta doctrina materialista parece no haber tenido un lugar asignado. Especialmente en Filipenses, muchas expresiones parecen rozar el docetismo, la forma extrema del gnosticismo, según la cual el cuerpo humano de Jesús era sólo un fantasma. Valentín, contemporáneo de los escritores paulinos del siglo II, sostuvo que Jesús no nació de María mediante ningún proceso de concepción, sino que simplemente pasó a través de ella, como la luz atraviesa una sustancia translúcida. Y finalmente Marción (140 d. C.) llevó la teoría a sus límites extremos. Al declarar que Jesús era el Pneuma o Espíritu puro, que no tenía nada en común con la humanidad carnal. Los escritores pseudopaulinos se mantuvieron alejados de esta doctrina extravagante, que cometió el error de romper por completo con la tradición histórica, y en consecuencia pronto fue condenada como herética. Su lenguaje, aunque inequívocamente gnóstico, era lo suficientemente neutral e indefinido como para permitir su combinación con exposiciones dogmáticas anteriores y posteriores, y por lo tanto, finalmente fueron aceptados en el canon, donde exhiben una etapa de opinión intermedia entre la de Pablo y la del cuarto evangelio. Para la construcción de un sistema duradero de cristología, fue necesaria una mayor elaboración. La preexistencia de Jesús, como emanación de Dios, en quien se resumían los atributos del pleroma o escala completa de los ieones gnósticos, era ahora generalmente admitida. Pero la relación de este pleroma con la Divinidad, de la cual era la manifestación visible, necesitaba ser definida con mayor precisión. Y aquí se recurrió al concepto del "Logos", una noción que Filón había tomado prestada de Platón, otorgándole un significado teosófico. En la metafísica platónica, la existencia objetiva se atribuía a términos generales, los signos de nociones generales. Además de cada hombre, caballo o árbol en particular, y además de todos los hombres, caballos y árboles, en conjunto, se suponía que existían un Hombre, Caballo y Árbol ideales. Cada hombre, caballo o árbol en particular consistía en existencia abstracta más una porción del hombre, caballo o árbol ideal. Sócrates, por ejemplo, consistía en Existencia, más Animalidad, más Humanidad, más Sokraticidad. El mundo visible de los particulares existía, por lo tanto, sólo en virtud de su participación en los atributos del mundo ideal de los universales. Dios creó el mundo envolviendo cada idea con una envoltura o ropaje de materia visible; y como la materia es vil o imperfecta, todas las cosas son más o menos perfectas según participen más o menos plenamente de la idea. La idea pura y libre de cargas, la "Idea de ideas", es el Logos, o Razón divina, que representa la suma total de las actividades que sustentan el mundo y sirve de mediador entre el Dios absolutamente ideal y la materia absolutamente no ideal. Aquí llegamos a una concepción gnósticación, que los Filonistas de Alejandría no tardaron en apropiarse. El Logos, o Razón divina, se identificó con la Sofía, o Sabiduría divina de los gnósticos judíos, que había habitado con Dios antes de la creación del mundo. Mediante un sutil juego con el doble significado del término griego (logos, "razón" o "palabra"), se trazó una distinción entre la Razón divina y la Palabra divina. La primera era la idea o pensamiento arquetípico de Dios, existente desde toda la eternidad; la segunda era la manifestación o realización externa de esa idea que ocurrió en el momento de la creación, cuando, según el Génesis, Dios habló y el mundo fue. A mediados del siglo II, esta teoría filoniana era lo único necesario para añadir precisión metafísica a las especulaciones gnósticas y paulinas concernientes a la naturaleza de Jesús. En

los escritos de Justino Mártir (150-166 d. C.), Jesús es identificado por primera vez con el Logos filoniano o "Palabra de Dios". Según Justino, existe un abismo infranqueable entre la Deidad Infinita y el Mundo Finito; uno no puede actuar sobre el otro; el espíritu puro no puede contaminarse por contacto con materia impura. Para enfrentar esta dificultad, Dios desarrolla de sí mismo un Dios secundario, el Logos, —pero sin disminuirse a sí mismo más de lo que una llama se disminuye cuando da a luz a una segunda llama. Así generado, como luz engendrada de luz (lumen de lumine), el Logos crea el mundo, inspira a los antiguos profetas con sus revelaciones divinas y finalmente se revela a la humanidad en la persona de Cristo. Sin embargo, Justino se protege diligentemente contra el diteísmo, insistiendo frecuente y enfáticamente en la inconmensurable inferioridad del Logos en comparación con el Dios real : (oh, en verdad, Dios) (ὁ ὄντως θεός).

Hemos llegado casi a la fase final de la especulación del Nuevo Testamento sobre Jesús. Las doctrinas enunciadas por Justino se convirtieron eventualmente, con ligeras modificaciones, en las doctrinas oficiales de la Iglesia; sin embargo, antes de que pudieran ser recibidas así, fue necesaria una mayor elaboración. El Logos-Cristo preexistente de Justino ya no era el Mesías humano del primer y tercer evangelio, nacido de una mujer, inspirado por el Pneuma divino y tentado por el Diablo. Existía el peligro de que la especulación cristológica se desprendiera por completo de la tradición histórica y pasara al extremo metafísico del docetismo. De haber sucedido esto, tal vez se habría producido un cisma fatal en la Iglesia. La tradición seguía siendo ebionista; el dogma se había vuelto decididamente gnóstico; ¿cómo se moldearían ambos en armonía? Tal fue el problema que se le presentó al autor del cuarto evangelio (170-180 d. C.). Como observa M. Réville, "si la doctrina del Logos realmente se aplicara a la persona de Jesús, era necesario remodelar la historia evangélica". La tradición debe moldearse para que se ajuste al dogma, pero la tradición debe impedir que el dogma caiga en la extravagancia docetista. Debe mostrarse históricamente cómo "el Verbo se hizo carne" y habitó en la tierra (Juan 1:14), cómo las obras de Jesús de Nazaret fueron las obras del Logos encarnado, en quien se exhibió el pleroma o la plenitud de los atributos divinos. El autor del cuarto evangelio es, como Justino, un gnóstico filoniano; pero se diferencia de Justino en su tratamiento audaz y hábil de los materiales tradicionales proporcionados por los evangelios anteriores. El proceso de desarrollo en las teorías y propósitos de Jesús, que se puede rastrear a lo largo de las descripciones mesiánicas del primer evangelio, se borra por completo en el cuarto. Aquí Jesús aparece al principio como el creador del mundo, descendido de su gloria, pero destinado a ser pronto reinstalado. El título "Hijo del Hombre" ha perdido su significado original y se ha convertido en sinónimo de "Hijo de Dios". Se omiten la tentación, la transfiguración y la escena de Getsemaní, y esta última se sustituye por una oración filoniana. Sin embargo, el autor evita cuidadosamente los extremos del docetismo o el diteísmo. No sólo representa la vida humana de Jesús como real y su muerte como una muerte verdaderamente física, sino que afirma claramente la inferioridad del Hijo respecto del Padre (Juan xiv. 28). De hecho, como bien observa M. Réville, forma parte de la noción misma del Logos que sea imperfecto en relación con el Dios absoluto; ya que sólo su imperfección relativa le permite mantener relaciones con el mundo y con los hombres que son incompatibles con la perfección absoluta, desde el punto de vista filoniano. La doctrina atanasiana de la Trinidad no encuentra respaldo en el cuarto evangelio, como tampoco en los libros anteriores recopilados en el Nuevo Testamento. El cuarto evangelio completa la revolución especulativa mediante la cual la concepción de un ser divino rebajado a la humanidad fue sustituida por la de un ser humano elevado a la divinidad. Aquí hemos recorrido un largo camino desde el Mesías resucitado de las auténticas epístolas paulinas, o el predicador de la justicia del primer evangelio. Sin embargo, no parece probable que la Iglesia del siglo III fuera plenamente consciente de la discrepancia. Los autores de la cristología posterior no se consideraban a sí mismos como añadiendo nuevas verdades al cristianismo, sino simplemente como dando una interpretación más completa y coherente a lo que debía haberse sabido desde el principio. Estaban tan completamente desprovistos del sentido histórico y tan estrictamente confinados al punto dogmático del punto de vista, que proyectaron sus propias teorías hacia el pasado y vituperaron como herejes a quienes se adhirieron a la tradición en su forma más temprana y simple. No faltan ejemplos de tiempos más recientes, lo que demuestra que estamos tratando aquí con una tendencia inveterada de la mente humana. Los nuevos hechos y las nuevas teorías son al principio condenados como heréticos o ridículos; pero una vez firmemente establecidos, se mantiene inmediatamente que todos los conocían antes. Después de que la astronomía copernicana ganara el día, se asumió tácitamente que la antigua astronomía hebrea era copernicana, y la concepción bíblica del universo como una especie de casa de tres pisos fue ignorada y ha sido, excepto por los eruditos, completamente olvidada. Cuando la evidencia geológica de la inmensa antigüedad de la tierra ya no pudo ser refutada, se determinó repentinamente que la Biblia había afirmado desde el principio que la antigüedad; y en nuestros días hemos visto a un elegante escritor popular pervertir el testimonio de las rocas y distorsionar la cosmogonía elohista del Pentateuco, hasta que ambos se han visto obligados a proporcionar lo que Bacon describió hace mucho tiempo como «una religión herética y una falsa filosofía». Ahora bien, así como en el pensamiento popular actual se le atribuye al antiguo elohista un conocimiento de la geología y la astronomía modernas, así también en la opinión del cuarto evangelista y sus contemporáneos la doctrina del Logos-Cristo estaba implícitamente contenida en el Antiguo Testamento y en las tradiciones primitivas relativas a Jesús, y sólo necesitaba ser puesta de relieve mediante una nueva

interpretación. De ahí surgió el cuarto evangelio, que no fue una violación consciente de los datos históricos más que la descripción imaginativa de Hugh Miller de la «Visión Mosaica de la Creación». Sus discursos metafísicos fueron fácilmente aceptados como igualmente auténticos que el Sermón del Monte.

Sus doctrinas filonianas fueron imputadas a Pablo y a los apóstoles, y las epístolas pseudopaulinas proporcionaron los textos necesarios. Los ebionitas —que eran simplemente cristianos judaizantes que sostenían casi en su forma original la doctrina de Pedro, Santiago y Juan— fueron expulsados de la Iglesia como los más perniciosos de los herejes; y su posición histórica fue tan completamente malinterpretada y olvidada que, para explicar su existencia, se hizo necesario inventar un heresiarca epónimo, Ebión, que se suponía los había desviado de la verdadera fe. La cristología del cuarto evangelio es sustancialmente la misma que sostenían en los dos siglos siguientes Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes y Arrio. Cuando la doctrina de la Trinidad fue anunciada por primera vez por Sabelio (250-260 d. C.), fue condenada formalmente como herética, ya que la Iglesia aún no estaba preparada para recibirla. En 269, el Concilio de Antioquía declaró solemnemente que el Hijo no era consustancial con el Padre, una declaración que, sesenta años después, el Concilio de Nikaia estaba destinado a contradecir solemnemente. La cristología trinitaria luchó durante mucho tiempo por ser aceptada, y finalmente no obtuvo la victoria hasta finales del siglo IV. Sin embargo, desde el principio, su victoria final apenas fue dudosa. Las doctrinas peculiares del cuarto evangelio sólo pudieron conservar su integridad mientras prevalecieron las ideas gnósticas. Cuando el gnosticismo perdió importancia y sus teorías se desvanecieron del recuerdo, su peculiar fraseología recibió necesariamente una nueva interpretación. La doctrina de que Dios no podía actuar directamente sobre el mundo se hundió gradualmente en el olvido a medida que la Iglesia se volvía cada vez más hostil a la filosofía neoplatónica. Y una vez olvidada esta teoría, fue inevitable que el Logos, como creador del mundo, debía ser elevado a la igualdad o identidad con Dios mismo. En la visión del cuarto evangelista, el Creador era necesariamente inferior a Dios; en la visión de épocas posteriores, el Creador no podía ser otro que Dios. Y así, las mismas frases que habían afirmado con más énfasis la subordinación del Hijo fueron posteriormente interpretadas como afirmaciones de su absoluta divinidad. A la fórmula gnóstica, lumen de lumine (luz de luz), se añadió el escolio atanasiano, Deum verum (Dios verdadero) de Deo vero (Dios verdadero) ; y el dogma trinitario de la unión de las personas en una sola Deidad se convirtió así en el único recurso lógico disponible para preservar la pureza del monoteísmo.

Febrero de 1870.

V.
UNA PALABRA SOBRE MILAGROS*

Es el destino de todo libro que intenta tratar el origen y progreso del cristianismo con un espíritu sobrio y científico, encontrarse con ataques implacables. Siempre se encuentran numerosos críticos que, poseídos por la idea de que todo el significado y valor de la religión cristiana quedan destruidos a menos que la consideremos una especie de monstruosidad histórica, están más que ansiosos por someter la obra ofensiva a un escrutinio mordaz, mostrando con ello un mínimo de justa indignación ante la herejía descarada del autor, no exenta de una mezcla de compasión desdeñosa ante su incapacidad para creer historias muy absurdas con muy escasa evidencia. Las polémicas "conservadoras" de este tipo tienen sin duda su función. Sirven para purgar la literatura científica de las afirmaciones torpes y descuidadas que con demasiada frecuencia hacen escritores no suficientemente instruidos o cautelosos, y que, en ausencia de una crítica hostil, podrían ser aceptadas por el lector irreflexivo junto con las verdades que las acompañan. La mayoría de las obras científicas y filosóficas tienen sus defectos; y es una suerte que exista en el mundo algo así como el ardor dogmático, que siempre agudiza su ingenio al máximo, para poder detectar cada inexactitud latente y sacarla a la luz sin piedad.

** Estos comentarios sobre la reseña del Sr. Henry Rogers de Les Apotres de M. Ilenan, contenidos en una carta al Sr. Lewes, fueron publicados poco después por él en Fortnightly Review, el 15 de septiembre de 1866.*

Por esto el espíritu útil suele llevar a quienes se inspiran en él a ir más allá de la marca y, tras señalar los errores de otros, a cometer nuevos errores propios. En la hábil crítica de la obra de M. Renan sobre los Apóstoles, en el n.º 29 de la "Fortnightly Review", hay de vez en cuando un punto vulnerable por el que quizá pueda penetrar una flecha polémica. Puede que sea cierto que el tratado de Lord Lyttelton sobre la Conversión de San Pablo, como han dicho el Dr. Johnson y el Sr. Rogers, nunca haya sido refutado; pero si puedo juzgar por mis propios recuerdos de la obra, diría que esto debe deberse a que ningún escritor competente creyó jamás que valiera la pena criticarlo. Su argumento contiene tanta consistencia sólida como un globo hinchado y se derrumba con la misma facilidad al primer pinchazo. Intenta demostrar, primero, que la conversión de San Pablo no puede hacerse inteligible excepto asumiendo que hubo un milagro en el caso; y en segundo lugar, que si Pablo fue convertido por un milagro, la verdad del cristianismo es inexpugnable. Ahora bien, si se establece el primero de estos puntos, la demostración aún no está completa, pues el segundo punto debe probarse independientemente. Pero si el primer punto es derribado, el segundo pierde su apoyo y cae igualmente. Por lo tanto, se hacen grandes esfuerzos para demostrar que ninguna influencia natural podría haber intervenido para provocar un cambio en los sentimientos de Pablo. Era violento, «consumista», no afectado por la piedad ni el remordimiento; y, en consecuencia, no podría haber cambiado tan completamente como lo hizo si no hubiera contemplado realmente al Cristo resucitado: tal es el argumento que M. Rogers considera tan concluyente. No sé si, a partir de ninguna de las propias afirmaciones de Pablo, tengamos derecho a afirmar que ninguna sombra de remordimiento haya cruzado por su mente antes de la visión cerca de Damasco. Pero dejando de lado este punto, sostengo que, si bien los sentimientos de Pablo fueron los que el Sr. Rogers cree, su conversión es inexplicable, incluso bajo la hipótesis de un milagro. Quien está decidido a no creer, no creerá aunque alguien resucite. Para que Pablo fuera creyente, no le bastaba con encontrarse cara a cara con su Señor: debía estar ya preparado para creer. De lo contrario, habría encontrado fácilmente la manera de explicar el milagro desde su propio punto de vista. Sin duda, lo habría atribuido a las artimañas del demonio, como se dice que hicieron los fariseos con respecto a las curaciones milagrosas realizadas por Jesús. Un suceso «milagroso» en aquellos días no asombraba como lo haría en la actualidad. Los «milagros» estaban más bien a la orden del día, y de hecho se prodigaban con tanta abundancia a todos, que su poder de convicción era muy escaso. Ninguna de las partes pensó jamás en disputar la realidad de los milagros que supuestamente se habían realizado en la otra; pero cada una consideraba los milagros de su antagonista obra de agentes diabólicos. Siendo así, es inútil suponer que Pablo pudiera distinguir entre un milagro verdadero y uno falso, o que un milagro real pudiera, por sí mismo, haber tenido algún efecto en inducirlo a apartarse de su curso habitual de creencias y acciones. En cuanto a las operaciones mentales de Pablo, no habría importado si se encontraba con su futuro Maestro en persona o simplemente en una visión. El único punto a considerar es si creía o no en el carácter y la autoridad divinos del evento ocurrido. Lo que el evento pudiera haber sido en realidad carecía de importancia práctica para él o para cualquier otra persona. Lo que él creía que fue, era de primera importancia. Y puesto que él creía que había sido divinamente llamado a cesar la persecución y comenzar a predicar la nueva fe, se deduce que su estado mental debió verse más o menos afectado por circunstancias distintas a la mera visión. Si no hubiera estado maduro para el cambio, ni la sombra ni la sustancia podrían haberlo cambiado. Esta visión del caso no es en absoluto tan extravagante como el Sr. Rogers nos quiere hacer suponer. No hay razón para creer que el carácter de Pablo fuera esencialmente diferente después de lo que había sido antes. El mismo fervor que lo llevó, como fariseo, a excluir a todos menos a los judíos ortodoxos de la esperanza de salvación, lo llevaría, como cristiano, a llevar la idea cristiana a su extremo desarrollo y a admitir a toda persona a los privilegios de la Iglesia. El mismo celo por la verdad que lo había impulsado a perseguir a los cristianos hasta la muerte lo llevó después a no escatimar esfuerzos ni a rehuir ningún peligro que pudiera provocar el triunfo de su causa. No debe olvidarse que el perseguidor y el mártir no son más que una misma persona en circunstancias diferentes. Quien está dispuesto a morir por su propia fe a veces considerará justo hacer que otros mueran por la suya. Además, los hombres de temperamento vehemente y fogoso —como siempre lo fue Pablo— nunca cambian de opinión lentamente, nunca se quedan en la duda filosófica, nunca toman un término medio. Si abandonan un extremo por un instante, se sienten irresistiblemente atraídos por el otro; y por lo general se necesita muy poco para lograr el cambio. La conversión de Omar es un ejemplo notable, y ha sido citada por el propio M. Renan. El carácter de Omar guarda una fuerte similitud con el de Pablo. Antes de su conversión, era un perseguidor concienzudo y virulento del mahometismo.* Después de su conversión, fue el discípulo más eficiente de Mahoma, y se puede afirmar con seguridad que por su desinterés y abnegación no fue inferior al Apóstol de los gentiles. El cambio en su caso fue, además, tan repentino e inesperado como lo fue con Pablo; no fue ni más ni menos incomprensible; y si la conversión de Pablo necesita un milagro para explicarla, la de Omar debe necesitar uno igualmente. Pero en verdad, no hay dificultad en el caso, salvo la que ha creado el dogmatismo estúpido. Las conversiones de Pablo y Omar tienen su paralelo en innumerables eventos que ocurren en cada período de agitación religiosa o política. Lejos de ser extraordinarios o inexplicables por razones naturales, tales fenómenos son justo lo que ocasionalmente podría buscarse. Pero, dice el Sr. Rogers, "¿es posible ni por un momento imaginar a la víctima de alucinaciones, enamorada y soñadora (que la teoría de M. Renan representa, Pablo) como el hombre cuyo sentido masculino, lógica fuerte, prudencia práctica y alto talento administrativo aparecen en los logros de su vida y en las

epístolas que dejó tras de sí?" Sin embargo, la teoría de M. Renan no representa a Pablo como la "víctima de alucinaciones" en mayor grado que Mahoma. Este último, como todos saben, trabajó durante gran parte de su vida bajo una "alucinación" casi constante; sin embargo, "el sentido masculino, la lógica fuerte", etc., eran cualidades tan conspicuas en él como en San Pablo. Aquí, como a lo largo de su ensayo, el Sr. Rogers se muestra totalmente incapaz de comprender la condición mental de los hombres en épocas pasadas.

* Saint-Hilaire : Mahomet et le Coran, p. 109.

Si un Apóstol tiene un sueño o ve una visión y lo interpreta según las ideas de su tiempo y de su país, en lugar de según las ideas de la Inglaterra científica en el siglo XIX, el Sr. Rogers piensa que necesariamente debe estar loco: y cuando, según la conocida ley de que la excitación mental es contagiosa,* se dice que varias personas han concurrido en la interpretación de algún fenómeno de manera sobrenatural, ¡el Sr. Rogers no puede ver por qué tanta gente debería volverse loca a la vez! "Enloquecer", de hecho, es su designación favorita para un acto mental, que casi toda la raza humana ha realizado habitualmente en todas las épocas; el acto de confundir impresiones subjetivas con realidades externas. La disposición a considerar todos los fenómenos extraños como manifestaciones de poder sobrenatural prevaleció universalmente en el primer siglo del cristianismo y mucho después. Ni la grandeza del intelecto ni la minuciosidad del escepticismo dieron exención. Incluso Julio César, el mayor genio práctico que jamás haya vivido, era algo supersticioso, a pesar de su ateísmo y su vigoroso sentido común. Con demasiada frecuencia se argumenta que la prevalencia del escepticismo en el Imperio romano debe haber hecho que los hombres fueran escrupulosos a la hora de aceptar milagros. De ninguna manera. Nada más que la ciencia física expulsa los milagros: el mero escepticismo doctrinal es incapaz de hacerlo. En la época de los apóstoles, se establecía poca o ninguna distinción radical entre un milagro y un suceso ordinario. Nadie suponía que un milagro fuera una infracción de las leyes de la naturaleza, porque nadie tenía una idea clara de que existieran las leyes de la naturaleza. Un milagro era simplemente un acto extraordinario, que exhibía el poder de la persona que lo realizaba. En blanco, de hecho, se habrían quedado los evangelistas si alguien les hubiera dicho qué enorme teoría de intromisión sistemática en la naturaleza estaba destinada a surgir de sus hermosas e ingenuas narraciones.

** Epidemias de la Edad Media de Hecker, págs. 87-152*.

La incapacidad de apreciar este estado de ánimo hace que los argumentos actuales a favor de los milagros sean completamente inútiles. Del hecho de que Celso y otros nunca negaron la realidad de los milagros cristianos, se infiere comúnmente que esos milagros debieron haber sucedido realmente. Sin embargo, el mismo argumento se aplicaría igualmente a los milagros de Apolonio y Simón el Mago, pues los cristianos nunca negaron la realidad de estos. Lo que estos hechos realmente prueban es que el estado de la inteligencia humana era como lo acabo de describir: y la inferencia que se puede extraer de ellos es que ningún relato milagroso que emane de un autor de tal período merece atención seria. Cuando el Sr. Rogers supone que si los milagros no hubieran sucedido realmente, habrían sido cuestionados, está asumiendo que existía un estado mental en el que era posible que los milagros fueran cuestionados; y así comete un anacronismo tan monstruoso como si hubiera atribuido el conocimiento de alguna invención moderna, como los barcos de vapor, a esas primeras épocas. El Sr. Rogers parece quejarse de M. Renan por “asumir discretamente” que los milagros deben ser rechazados invariablemente. Ciertamente, un historiador de la actualidad que no hiciera tal suposición delataría su falta de las cualificaciones adecuadas para su profesión. No se considera necesario que todo escritor comience su trabajo proponiéndose demostrar los primeros principios de la crítica histórica. Se dan por sentados. Y, como dice acertadamente M. Renan, un milagro es una de esas cosas en las que hay que descreer hasta que se demuestre. La responsabilidad de la proposición recae en quien afirma un hecho que entra en conflicto con la experiencia universal. Sin embargo, el gran número de personas inteligentes que, incluso ahora, por razones dogmáticas, aceptan los milagros del Nuevo Testamento, prohíbe que deberían pasarse por alto en silencio, como fenómenos similares narrados en otros lugares. Pero, en el estado actual de la ciencia histórica, argumentar en contra de los milagros es, como señaló Colet sobre la lucha de su amigo Erasmo contra los thornistas y escotistas de Cambridge, «una contienda más necesaria que gloriosa o difícil». Para que un milagro sea establecido satisfactoriamente, necesita al menos ser registrado por un testigo ocular; y además, es necesario conocer a fondo los logros mentales del testigo. A menos que tenga una concepción clara de la diferencia entre el orden natural y el antinatural de los acontecimientos, su testimonio, por intachable que sea en cuanto a honestidad, sigue siendo inútil. Decir que quienes describieron los milagros del Nuevo Testamento cumplieron esta condición sería absurdo. Y, a la vista de lo que la crítica alemana ha hecho con los primeros documentos cristianos, sería un exceso de temeridad afirmar que alguno de los relatos sobrenaturales que contienen se basa en una autoridad contemporánea. De toda la historia, la parte milagrosa debería estar atestiguada por el testimonio más contundente, mientras que

invariablemente lo está por el más débil. Y la escasez de milagros dondequiera que tengamos registros contemporáneos, como en el caso del islamismo primitivo, es un hecho muy significativo. Al intentar defender su principio de no aceptar nunca un milagro, el señor Renan se ha metido en una situación lamentable, y el señor Rogers, al contradecirlo, no ha ayudado mucho en el asunto. Al remover la confusa piscina del señor Renan, el señor Rogers sólo la ha enturbiado aún más. Ninguno de estos excelentes escritores parece sospechar que la transmutación de las especies, el desarrollo geológico de la tierra y otros fenómenos similares no presenten características que entren en conflicto con la experiencia ordinaria. Sir Charles Lyell y el señor Darwin estarían muy asombrados al saber que sus teorías de evolución inorgánica y orgánica involucraban agentes desconocidos en el curso actual de la naturaleza. El gran logro de estos escritores ha sido demostrar que todos los cambios pasados de la tierra y sus habitantes deben explicarse como resultado de la acción continua de causas como las que operan ahora, y que en todo momento no ha habido nada que se parezca ni remotamente a un milagro. M. Renan puede sentirse perfectamente seguro al extender su principio hasta el principio de las cosas; y el argumento de Mr. Rogers, incluso si es válido contra M. Renan, no ayuda a su propio caso en lo más mínimo. En algunos puntos, de hecho, M. Renan se ha expuesto a severas críticas, y en otros puntos ha proporcionado buenos argumentos para sus oponentes ortodoxos. No es probable que muchos eruditos respalden sus opiniones con respecto a la autoría del Cuarto Evangelio y los Hechos; y su resurgimiento de los absurdos racionalistas de Paulus merece en la mayoría de los casos todo lo que el Sr. Rogers ha dicho al respecto. Como se dijo al principio, las críticas ortodoxas a los libros heterodoxos siempre son bienvenidas. Hacen un excelente servicio. Y con el sentimiento que impulsa a sus autores a defender sus dogmas favoritos con todas las armas disponibles de controversia, yo por mi parte puedo simpatizar de corazón. Su celo en la defensa de lo que consideran la verdad es muy respetable y admirado. Pero no siempre se puede decir mucho del modo de argumentación que adoptan, lo que con demasiada frecuencia justifica la descripción de M. Renan, cuando dice: "Razones triunfantes sobre los errores que el adversario no tiene derechos, cris de victoire sur des erreurs qu'il n'a pas commises, rien ne parait déloal a celui qui croit tenir en main les interets de la verité absolue" (Gritos de victoria sobre errores que no cometió, nada parece desleal a quien cree tener en sus manos los intereses de la verdad absoluta).

Agosto de 1866.

VI.

DRAPER SOBRE CIENCIA Y RELIGIÓN*

Hace doce años, el Dr. Draper publicó un voluminoso volumen titulado “Una historia del desarrollo intelectual de Europa”, en el que su propósito declarado era mostrar que las naciones o razas pasan por ciertas épocas definibles de desarrollo, análogas a los períodos de infancia, niñez, juventud, adultez y vejez en los individuos. Pero aunque anunciado con la debida formalidad, la realización del argumento se dejó en su mayor parte a los encabezados y títulos de los diversos capítulos, mientras que en el texto el autor serpenteaba pacíficamente por la corriente del tiempo, dándonos una sucesión de anécdotas agradables aunque algo trilladas, así como una superabundancia de opiniones separadas y fragmentarias sobre diversos eventos históricos, habiendo olvidado aparentemente por completo que había comenzado con una tesis que probar. En la disposición de sus "encabezados", algunos puntos eran lo suficientemente curiosos como para requerir una explicación, como, por ejemplo, cuando los primeros tiempos del cristianismo se etiquetaron en un momento como una época de progreso y en otro como una época de decrepitud. Pero el argumento y el contenido nunca llegaron a estar tan en sintonía como para aclarar tales puntos como este.

** Historia del conflicto entre la religión y la ciencia. Por John William Draper, M. D., LL. D. Cuarta edición. Nueva York: D. Appleton & Co. 1875. 12 meses, págs. xxii, 373. (Serie científica internacional, XII).*

Por el contrario, cada uno mantuvo el mismo tenor de su camino sin mucha consideración por el otro. De los títulos de los capítulos uno esperaba alguna teoría integral de la civilización europea expuesta continuamente. Pero el texto simplemente mostró una gran cantidad de información superficial y de segunda mano, que sirvió para ilustrar las idiosincrasias mentales del autor. Entre estas idiosincrasias se podía notar una comprensión muy inadecuada del papel desempeñado por Bome en el trabajo de la civilización, una singular falta de apreciación de los logros políticos y filosóficos de Grecia bajo el liderazgo ateniense, una fuerte hostilidad hacia la Iglesia Católica, una curiosa disposición a sobrevalorar las civilizaciones semibárbaras o abortadas, como las de las antiguas comunidades asiáticas y nativas americanas, a expensas de Europa, y, sobre todo, una admiración indiscriminada por todo lo, grande o pequeño, que alguna vez haya llevado el manto del Islam o haya estado asociado con la carrera de los sarracenos. El descubrimiento de que, en algunos aspectos, los musulmanes de la Edad Media eran más cultos que sus contemporáneos cristianos ha causado tal impresión en la mente del Dr. Draper que parece ser tan difícil para él deshacerse de él como lo fue para el Sr. Dick mantener la ejecución de Carlos I fuera de su "Memorial". Incluso en un ensayo sobre la "Política Civil de América", el sabio con turbante figura de forma bastante prominente; y no hace falta añadir que reaparece, tan grande como la vida, cuando el tema de discusión es la actitud de la ciencia hacia la religión. Hablando brevemente con respecto a este asunto, podemos admitir libremente que el trabajo realizado por los árabes, tanto en la investigación científica como en la creación de eventos, fue muy considerable. Fue un trabajo, también, el valor de Lo cual no se aprecia comúnmente en los relatos de la historia europea escritos para el lector general, y estamos dispuestos a criticar al Dr. Draper por describirlo con entusiasmo. Los filósofos de Bagdad y Córdoba hicieron un excelente trabajo al mantener vivas las tradiciones de la investigación física griega en una época en que los pensadores cristianos se dedicaban exclusivamente a especulaciones trascendentales en teología y lógica. En algunos campos, como la química y la astronomía, hicieron descubrimientos originales de considerable valor; y si pasamos del conocimiento abstracto a las artes de la vida, es innegable que los musulmanes medievales habían alcanzado un nivel de bienestar material superior al de sus contemporáneos cristianos. En resumen, el trabajo de todo tipo realizado por estas personas proporcionaría al defensor juicioso de las reivindicaciones de la raza semítica materiales para una imagen agradable e instructiva. Sin embargo, el Dr. Draper se equivoca, aunque sin duda de forma involuntaria, al presentar el caso de tal manera que deja en la mente del lector la impresión de que todo este logro científico y práctico fue obra del islamismo, y que la civilización musulmana era de un tipo superior a la cristiana. Es con un aparente sentimiento de pesar que contempla el derrocamiento de los moros del dominio en España; pero esta es una visión errónea. En cuanto al primer punto, es un hecho patente que la investigación científica se llevó a cabo a costa de tanto desprestigio teológico en el mundo musulmán como en el cristiano. Es cierto que había más tolerancia real hacia la herejía por parte de los gobiernos musulmanes de lo que era habitual en Europa en aquellos días; pero esto es un hecho superficial, que no indica ninguna superioridad en el sentimiento popular musulmán. El califato o emirato era un despotismo verdaderamente absoluto, como nunca lo fue el papado, y la conducta de un emir escéptico al fomentar la investigación científica no prueba en gran medida la prevalencia general de la tolerancia o del libre pensamiento. Y esto nos lleva al segundo punto: que la civilización musulmana fue, en general, un asunto superficial. Era superficial debido a esa separación extrema entre gobierno y pueblo que nunca ha existido en las naciones europeas en tiempos históricos, pero que siempre ha existido entre las principales razas que han profesado el islam. En ningún lugar del mundo musulmán ha existido lo que llamamos una vida nacional, y en ninguna parte encontramos en sus registros rastro alguno de un impulso intelectual que emocione cada fibra del pueblo y genere logros prodigiosos en arte, poesía y filosofía, como el que se despertó en Europa en el siglo XIII y de nuevo en el XV. Bajo la peculiar forma de despotismo material y espiritual ilimitado ejemplificado en el califato, unos pocos hombres pueden descubrir gases o comentar sobre Aristóteles, pero no es posible ningún movimiento general hacia el progreso político o la investigación filosófica. Una sociedad así es rígida e inorgánica en el fondo, aunque pueda mostrar escasos signos de flexibilidad y vida en la superficie. No hay mejor ilustración de esto, bien considerado, que el hecho de que la civilización morisca permaneció, política e intelectualmente, como una mera excrecencia en España, después de haber estado arraigada en más de la mitad del país durante casi ocho siglos. Pero corremos el riesgo de olvidar nuestro tema principal, como parece hacer el Dr. Draper, mientras nos detenemos con él en estos interesantes temas secundarios. Sin embargo, tal vez se nos disculpe si aún no hemos hecho ninguna alusión muy explícita al «Conflicto entre religión y ciencia», porque esta obra parece ser principalmente una repetición en petit del «Desarrollo intelectual de Europa», y lo que hemos dicho se aplicará tanto a uno como a otro. En el libro pequeño, como en el grande, oímos mucho sobre los árabes, y algo sobre Colón y Galileo, quienes hicieron que los hombres aceptaran diversas verdades a pesar de la oposición clerical; y, como antes, nos dejamos llevar suavemente por la corriente de la historia sin estar demasiado bien informados sobre el propósito didáctico preciso de nuestro viaje. Aquí, de hecho, ni siquiera nuestros encabezados y títulos nos ayudan materialmente, pues aunque se supone que presenciamos, o tal vez asistimos, a un conflicto perenne entre «ciencia» y «religión», no se nos aclara en ningún punto cuál es la causa o el carácter de este conflicto, ni se nos permite obtener una buena visión de ninguna de las partes en la contienda. Con respecto a la «religión», especialmente, nos quedamos a oscuras. Qué es esta cosa terrible hacia la cual la "ciencia" siempre desempeña el papel de Hércules hacia la Hidra

de Lemsean, nos queda por deducir del curso de la narración. Sin embargo, en un libro con alguna pretensión válida de clarividencia, uno pensaría que un punto como este debería recibir un tratamiento preliminar muy explícito. El curso de la narración, sin embargo, nos deja pocas dudas sobre lo que el Dr. Draper quiere decir con un conflicto entre ciencia y religión. Cuando amplía la trillada historia de Galileo y alude a la disputa más moderna entre la Iglesia y los geólogos, y lo hace creyendo que con ello está ilustrando un antagonismo entre religión y ciencia, es obvio que identifica la causa de los antigeólogos y los perseguidores de Galileo con la causa de la religión. La palabra "religión" es para él un símbolo que representa la intolerancia ignorante o la renuencia de mente estrecha para mirar los hechos de frente. Esta concepción de la religión es bastante común, y lamentablemente, las mismas personas a quienes se les atribuyen los intereses de la religión una preocupación profesional la han fortalecido considerablemente. Sin embargo, es una concepción muy superficial, y ningún libro que esté viciado por ella puede tener mucho valor filosófico. Es simplemente la impresión burda que, en mentes no acostumbradas al análisis, deja el hecho de que los teólogos y otras personas interesadas en la religión suelen alarmarse ante las nuevas verdades científicas y se resisten a ellas con emociones tan intensas que no sólo son incapaces de evaluar la evidencia, sino que a menudo también ven mermado su sentido moral y luchan con medios viles cuando los justos fallan. Si reflexionamos detenidamente sobre este tipo de fenómenos, veremos que en la lucha hay algo más que el mero orgullo de opinión. En el fondo de las cambiantes creencias teológicas yace algo que los hombres valoran constantemente, y por lo cual se aferran a ellas el mayor tiempo posible. Lo que valoran no es en sí mismo una cuestión de creencia, sino una cuestión de conducta; es la búsqueda de la bondad, de una vida superior a la mera satisfacción de los deseos individuales. Todos los animales buscan la plenitud de la vida; pero en el hombre civilizado este anhelo ha adquirido un significado moral y se ha convertido en una aspiración espiritual; y a esta tendencia emocional, más o menos fuerte en la raza humana, la llamamos sentimiento religioso o religión. Vista desde esta perspectiva, la religión no sólo es algo de lo que la humanidad probablemente nunca se librará, sino que es incomparablemente el atributo más noble y más útil de la humanidad. Ahora bien, este impulso emocional hacia la plenitud de la vida requiere, por supuesto, que la conducta se guíe, en la medida de lo posible, de acuerdo con una verdadera teoría de las relaciones del hombre con el mundo en el que vive. Por lo tanto, en cualquier época, el sentimiento religioso siempre se encontrará alistado en favor de alguna teoría del universo. En cualquier momento, cualesquiera que sean sus deficiencias en la práctica, los hombres religiosos procurarán hacer lo correcto según sus concepciones del orden del mundo. Si las concepciones de los hombres sobre el orden de la naturaleza permanecieran constantes, no surgiría ningún conflicto aparente entre sus sentimientos religiosos y su conocimiento. Pero con el primer avance en nuestro conocimiento de la naturaleza, la situación cambia. Las teorías nuevas y extrañas son naturalmente vistas con temor y aversión por personas que siempre han estado acostumbradas a encontrar la sanción y justificación de su impulso emocional hacia la rectitud en viejas teorías familiares que las nuevas buscan suplantar. Dichas personas se oponen a la nueva doctrina porque sus hábitos mentales arraigados las obligan a creer que su establecimiento, de alguna manera, reducirá el nivel de vida de las personas y las hará menos cuidadosas con su bienestar espiritual. Este es el caso, en todo caso, cuando los teólogos se oponen a las conclusiones científicas por motivos religiosos, y no simplemente por torpeza o rigidez mental. Y, en la medida en que es el sentimiento religioso el que impulsa la resistencia a la innovación científica, puede decirse, con cierta apariencia de verdad, que existe un conflicto entre la religión y la ciencia. Pero siempre debe haber dos partes en una disputa, y nuestra afirmación debe modificarse tan pronto como consideremos lo que impugna el innovador científico. No es el impulso emocional hacia la rectitud, ni el anhelo de vivir *im Guten, Ganzen, Wahren (en lo bueno, completo, verdadero)*, lo que pretende debilitar; es muy probable que tenga todo esto tan en el corazón como el teólogo que lo vitupera. Tampoco es cierto que sus descubrimientos, a pesar suyo, tiendan a destruir esta importantísima actitud mental. Sería ridículo decir que el destino del sentimiento religioso está realmente involucrado en el destino de las cosmogonías y teosofías grotescas enmarcadas en la infancia del conocimiento humano de la naturaleza; pues la historia nos muestra todo lo contrario. El sentimiento religioso ha sobrevivido a la teoría heliocéntrica y a los descubrimientos de los geólogos; y no será peor para el establecimiento del darwinismo. Es la más pura verdad decir que la religión hunde sus raíces más profundamente en la naturaleza humana que la opinión especulativa, y por consiguiente es independiente de cualquier conjunto particular de creencias. Dado, entonces, que el innovador científico no ataca a la religión, ni voluntaria ni involuntariamente, se deduce que no puede haber un "conflicto" como aquel del cual el Dr. Draper se ha comprometido a escribir la historia. La verdadera contienda es entre una fase de la ciencia y otra; entre el conocimiento más rudimentario de ayer y el conocimiento menos rudimentario de hoy. La contienda, de hecho, tal como se presenta en la historia, es simplemente la medida de la dificultad que encuentran los hombres para intercambiar viejas visiones por nuevas. Desde el principio, la cuestión práctica ha sido si debemos aceptar pasivamente las burdas generalizaciones de nuestros antepasados o aventurarnos activamente a revisarlas. Pero en cuanto al sentimiento religioso, la lucha perenne en la que se ha involucrado no ha sido con la investigación científica, sino con las propensiones egoístas cuya tendencia es hacer que los hombres lleven vidas de bestias. Ha llegado el momento en que ya no se puede suponer que los intereses de la religión se vean favorecidos por la adhesión obstinada a burdas especulaciones que nos legó la antigüedad precientífica. Un buen

resultado de la doctrina de la evolución, que ahora está ganando terreno en todos los ámbitos del pensamiento, es la lección de que todas nuestras opiniones de las ideas deben estar sujetas a revisión continua, y que con ninguna de ellas nuestros intereses religiosos pueden verse irremediablemente comprometidos. Para quien haya aprendido esta lección, un libro como el del Dr. Draper no puede ser ni interesante ni útil. Quien no la haya aprendido, obtendrá poco beneficio de una obra que, en su mismo título, mantiene abierta una vieja y nefasta fuente de error y confusión.

Noviembre de 1875.

VII

NATÁN EL SABIO*

La fama de Lessing crece constantemente. Año tras año es valorado más y más por un mayor número de personas. Y está destinado, como su maestro y precursor Spinoza, a recibir una porción aún mayor de la reverencia y gratitud de los hombres cuando el espíritu filosófico que vivió para ilustrar se haya convertido en cierta medida en posesión general de la parte civilizada de la humanidad. En su época, Lessing, aunque ampliamente conocido y muy admirado, fue poco comprendido o apreciado. Era conocido por ser un erudito anticuario, un terrible polemista y un escritor incomparable. Fue considerado un brillante adorno para Alemania; y un mísero duque de Brunswick pensó que unos pocos cientos de táleros estaban bien gastados en asegurar la gloria de tener a un hombre así para residir en su corte provincial. Pero la mayoría de los contemporáneos de Lessing lo entendieron tan poco quizás como el duque de Brunswick. Si algo hiciera falta para demostrarlo, sería el revuelo que se armó con la publicación de los «Fragmentos de Wolfenbüttel» y la curiosa exégesis que se aplicó al poema de "Natán" en su primera aparición.

* *«Natán el Sabio: Un poema dramático, de Gotthold Ephraim Lessing». Traducido por Ellen Frothingham. Precedido por una breve reseña del poeta y sus obras, y seguido por un ensayo sobre el poema de Kuno Fischer. Segunda edición. Nueva York: Leypoldt & Holt. 1868. «El cristianismo moderno. Estudio sobre Lessing». Por Ernest Fontans. París: Baillike. 1867.*

Para comprender la verdadera naturaleza de este gran poema y de las opiniones religiosas de Lessing plasmadas en él, será necesario considerar primero la memorable controversia teológica que lo precedió. Durante su estancia en Hamburgo, Lessing se hizo con un manuscrito importantísimo, escrito por Hermann Samuel Reimarus, profesor de lenguas orientales, titulado «Apología de los Adoradores Racionales de Dios»(" Apology for the Rational Worshippers of God)". Impresionado por la rigurosa lógica de sus argumentos y por la serena dignidad de su estilo, aunque incapaz de aceptar sus conclusiones más generales, Lessing decidió publicar el manuscrito, acompañándolo de sus propios comentarios y críticas. En consecuencia, en 1774, aprovechando la libertad de censura que disfrutaban las publicaciones extraídas de manuscritos depositados en la Biblioteca Ducal de Wolfenbüttel, de la que era bibliotecario, Lessing publicó la primera parte de esta obra bajo el título de «Fragmentos Extraídos de los Papeles de un Escritor Anónimo»(" Fragments drawn from the Papers of an Anonymous Writer). Este primer Fragmento, sobre la "Tolerancia de los Deístas"(Toleration of Deists), despertó poca oposición; pues el siglo XVIII, aunque bastante intolerante, no hizo alarde de su fanatismo, sino que más bien consideró oportuno negarlo. Cien años antes, Rutherford, en su "Libre Disputa", había declarado que "la tolerancia de todas las religiones no está muy alejada de la blasfemia". La intolerancia era entonces algo de lo que enorgullecerse, pero en la época de Lessing se habían logrado algunos avances y la gente empezó a pensar que era bueno parecer tolerante. Los Fragmentos posteriores iban a poner a prueba esta liberalidad y revelar la endeblez del material del que estaba hecha. Cuando el disputador desconocido empezó a declarar "la imposibilidad de una revelación sobre el cual todos los hombres pueden descansar una fe sólida", y cuando comenzó a criticar las evidencias de la resurrección de Cristo, estalló una tormenta en el mundo teológico de Alemania como no se había presenciado desde la época de Lutero. La reciente controversia de Colenso en Inglaterra no fue más que una brisa suave comparada con ella. La prensa y el púlpito pululaban con "refutaciones", en las que la debilidad de la argumentación y la escasez de erudición se compensaban con la fuerza de la acritud y la falta de escrúpulos de

la calumnia. Panfletos y sermones, dice M. Fontanès, “se multiplicaron para denunciar al impío blasfemo, que, desprovisto tanto de vergüenza como de coraje, se había refugiado tras una ficción insignificante, para desatar sobre la sociedad un espíritu maligno de incredulidad”. Pero el artificio de Lessing había tenido como objetivo ocultar la memoria de Reimarus, más que su propia reputación. No era hombre que se acobardara ante cualquier oposición humana; y fue cuando la tempestad de invectivas estaba en su apogeo que publicó el último y más audaz Fragmento de todos: sobre «Los Designios de Jesús y sus Discípulos» (the Designs of Jesus and his Disciples).
La publicación de estos Fragmentos dio lugar a una gran controversia. El más eminente, tanto por su celo inquebrantable como por su posición mundana, de los que habían atacado a Lessing, fue Melchior Goetze, "pastor primarius" de la Catedral de Hamburgo. Aunque su nombre ahora se recuerda sólo por su conexión con Lessing, Goetze no carecía de conocimiento y habilidad. Era coleccionista de libros raros, aficionado a la numismática y un anticuario de mente estrecha. Lessing lo había conocido durante su estancia en Hamburgo y lo había visitado con tanta frecuencia que le había arrancado a sus amigos insinuaciones maliciosas sobre la excelencia del vino blanco del pastor. Sin duda, Lessing, como hombre sabio no era insensible a los atractivos del buen Mosela; pero lo que más le gustaba de este teólogo era su mentalidad lógica y rigurosamente coherente. «Siempre», dice M. Fontanès, «albergó un santo horror hacia los pensadores vagos e inconsecuentes; y el hombre del pasado, el inexorable guardián de la tradición, le parecía mucho más digno de respeto que el innovador heterodoxo que se detiene a mitad de camino y no es fiel ni a la razón ni a la fe». Pero cuando Lessing publicó estos impíos Fragmentos, había sonado la hora del conflicto, y Goetze se lanzó a la arena con una audacia e impetuosidad que Lessing, en su capacidad artística, no podía dejar de admirar. No escatimó en medios posibles para reducir a su enemigo a la sumisión. Despertó contra él a todas las autoridades constituidas, los consistorios e incluso el Consejo Áulico del Imperio, e incluso logró arrastrar consigo al jefe de los racionalistas contemporáneos, Semler, quien se olvidó tanto de sí mismo que declaró que Lessing, por lo que había hecho, merecía ser enviado al manicomio. Pero a pesar de todo el valor ortodoxo de Goetze, no era rival para el antagonista al que había incitado a la actividad. El gran crítico respondió con panfleto tras panfleto, invencibles en lógica y erudición, chispeantes de ingenio e irritantes en su absoluta frialdad. No se habían visto panfletos como ése desde que Pascal publicó las «Cartas Provinciales». Goetze se dio cuenta de que se había alzado en armas contra un maestro en las artes de la controversia, y al poco tiempo se dio cuenta de que estaba derrotado. Tras llevar el caso ante el Concilio Áulico, compuesto en gran parte por católicos, el valiente pastor, olvidando que aún no se había dictado sentencia, se permitió proclamar que todos los que no reconocen la Biblia como la única fuente del cristianismo no son aptas para ser llamadas cristianas en absoluto. Lessing no tardó en aprovechar esta desafortunada declaración. Interrogado, con todo tipo de feroces vituperios, por Goetze sobre qué tipo de cristianismo podría haber existido antes e independientemente del canon del Nuevo Testamento, Lessing respondió imperturbable: «Por religión cristiana me refiero a todas las confesiones de fe contenidas en la colección de credos de los primeros cuatro siglos de la Iglesia cristiana, incluyendo, si se desea, el llamado credo de los apóstoles, así como el credo de Atanasio. El contenido de estas confesiones es llamado por los primeros Padres la regula fudei, o regla de fe. Esta regla de fe no se extrae de los escritos del Nuevo Testamento. Existía antes de que se escribiera ninguno de los libros del Nuevo Testamento. Fue suficiente no sólo para los primeros cristianos de la época de los apóstoles, sino para sus descendientes durante cuatro siglos. Y es, por lo tanto, el verdadero fundamento sobre el que se construye la Iglesia de Cristo; un fundamento que no se basa en las Escrituras». Así, con una jugada maestra, Lessing se aseguró la adhesión de los católicos, que constituían la mayoría del Consejo Áulico del Imperio. Al igual que Pablo antes que él, dividió el Sanedrín. De modo que Goetze, frustrado en sus intentos de usar la violencia y desconcertado por la erudición patrística de alguien a quien había tomado por un simple conocedor de arte y escritor de obras de teatro, concluyó que la discreción era la forma más segura de valor y desistió de nuevos ataques. El triunfo de Lessing llegó oportunamente; pues el ministerio de Brunswick ya no sólo había confiscado los Fragmentos, sino que le había prohibido publicar nada más sobre el tema sin obtener primero autorización expresa para hacerlo. Sus últimas respuestas a Goetze se publicaron en Hamburgo; y, como ya estaba a punto de partir de Wolfenbüttel, escribió a varios amigos que había concebido un drama con el que destrozaría a los teólogos más que con una docena de Fragmentos. «Intentaré a ver», dijo, «si me dejan predicar en paz desde mi antiguo púlpito, el teatro». Así nació «Natán el Sabio». Pero no satisfizo en absoluto las expectativas ni de los amigos ni de los enemigos de Lessing. Tanto unos como otros esperaban que la controversia con Goetze continuara, se desarrollara y se generalizara en el poema. Buscaban una comedia satírica, en la que la ortodoxia se viera sometida a un ridículo mordaz, o al menos a una tragedia espantosa, cuya moraleja, como la del gran poema de Lucrecio, fuera «Tantum religio potuit suadere malorum» (Sólo la religión puede persuadir a la gente malvada). Si Lessing hubiera escrito un poema así, sin duda habría complacido a sus amigos librepensadores y se habría vengado literariamente de sus perseguidores teológicos. Quizás habría dado una expresión articulada al radicalismo de su tiempo y, como Voltaire, podría haberse constituido en el líder de la época, la encarnación de sus tendencias más conspicuas. Pero Lessing no hizo nada por el estilo; y las expectativas que se formaron de él tanto amigos como enemigos demuestran lo poco que lo comprendían. «Natán el Sabio» fue, como

veremos, en el siglo XVIII un fenómeno completamente nuevo; y su autor fue el pionero de una religión completamente nueva Filosofía religiosa.

Reimarus, el hábil autor de los Fragmentos, en su ataque a las evidencias de la religión revelada, había adoptado la misma postura que Voltaire y los antiguos deístas Ingleses. Y cuando hemos dicho esto, hemos definido suficientemente su posición, porque los principios de los deístas son en la actualidad bastante conocidos y, además, de muy poca importancia vital, habiendo sido suplantados desde hace mucho tiempo por una filosofía más justa y comprensiva. Reimarus no aceptaba ni milagros ni revelaciones; pero de acuerdo con el estado rudimentario de la crítica en su tiempo, admitió el carácter histórico de los primeros registros cristianos, y por lo tanto fue llevado a la conclusión de que esos escritos debían haber sido compuestos fraudulentamente. Cómo un grupo de impostores como los apóstoles, según esta hipótesis, debieron haber logrado inspirar a un gran número de sus contemporáneos con nociones religiosas más elevadas y grandiosas que las que jamás se habían concebido antes; cómo habrían de sentar las bases de un sistema teológico destinado a mantener unida a la parte más ilustrada y progresista de la sociedad humana durante diecisiete o dieciocho siglos —es algo que no parece haber entrado en su mente. Contra ataques como éste, la ortodoxia estaba comparativamente a salvo; porque, por muchas dudas que pudieran suscitarse sobre algunos de sus dogmas principales, el sistema en su conjunto era más coherente y racional que cualquiera de las teorías que intentaban suplantarlo. Y el hecho de que casi todos los grandes pensadores del siglo XVIII adoptaran esta hipótesis deísta muestra, más que cualquier otra cosa, la crudeza de su conocimiento psicológico y su absoluta falta de lo que se llama "sentido histórico". Lessing vio de inmediato el punto débil del argumento de Reimarus, pero su método para deshacerse de él difería notablemente del adoptado por sus contemporáneos ortodoxos. Los teólogos alemanes más avanzados de aquella época, si bien aceptaban los registros del Nuevo Testamento como literalmente históricos, estaban dispuestos a racionalizar los relatos de milagros contenidos en ellos, de tal manera de librarse de cualquier presunta infracción de las leyes de la naturaleza. Este método de exégesis, que alcanzó su perfección en Pablo, es demasiado conocido para que sea necesario describirlo. Su carácter insatisfactorio fue claramente mostrado hace treinta años por Strauss, y ahora está generalmente abandonado, aunque todavía pueden verse algunos rastros de él en las obras recientes de Renan. Lessing evitó constantemente este método de interpretación. Había estudiado a Spinoza con algún propósito, y los lineamientos de la crítica bíblica establecidos por ese notable pensador, Lessing, se convirtieron en un sistema maravillosamente similar al que ahora adopta la escuela de Tubinga. Los resultados cardinales que Baur alcanzó en la última generación fueron casi todos insinuados por Lessing en sus comentarios sobre los Fragmentos. Él establece claramente la distinción entre los tres primeros evangelios o evangelios sinópticos y el cuarto, la edad posterior del cuarto y el método de composición de los tres primeros a partir de documentos anteriores y de la tradición oral. También se indican los distintos puntos de vista desde los cuales se compusieron los cuatro relatos: la disposición judaizante de «Mateo», las simpatías paulinas de «Lucas», las tendencias conciliadoras o petrinas de «Marcos» y el carácter helénico avanzado de «Juan». Aquellos que conocen mejor los resultados de la crítica moderna en Alemania tal vez se sorprenderán más al encontrar tales especulaciones en un libro escrito muchos años antes de que nacieran Strauss o Baur. Pero tales resultados, como era de esperar, no satisficieron al pastor Goetze ni al público que simpatizaba con él. El valiente pastor declaró sin vacilar que había leído las objeciones que Lessing oponiéndose al Fragmentista con más horror y disgusto que los Fragmentos mismos; Y a pesar de los comentarios impresos, declaró que el editor estaba apoyando astutamente a su autor en su ataque deísta a la teología cristiana. La acusación era injusta, porque no era cierta. No podía haber una cooperación genuina entre un simple iconoclasta como Reimarus y un crítico constructivo como Lessing. Pero la confusión no fue antinatural por parte de Goetze, y no puedo estar de acuerdo con M. Fontanès al tomarla como prueba convincente de la perversidad equivocada del pastor. Me parece que Goetze interpretó la posición de Lessing tan exactamente como M. Fontanès. Este último escritor piensa que Lessing era un cristiano de la escuela liberal representada desde entonces por Theodore Parker en este país y por M. Rodville en Francia; que su verdadero objetivo era defender y fortalecer la religión cristiana liberándola de aquellas doctrinas peculiares que para los librepensadores de su tiempo eran un obstáculo y una ofensa. Y, a pesar de las propias declaraciones de Lessing, intenta demostrar que era un teísta común y corriente, un seguidor de Leibniz más que de Spinoza. Pero no creo que haya expuesto estos casos. La propia confesión de Lessing a James es bastante inequívoca y no puede refutarse con argumentos. En esa notable conversación, sostenida hacia el final de su vida, indica con bastante claridad que su fe no era la del teísta común, ni la del ateo, ni la del panteísta, sino que su teoría religiosa del universo era idéntica a la sugerida por Spinoza, adoptada por Goethe y recientemente elaborada en la primera parte de los "Primeros Principios" del señor Herbert Spencer. Además, si bien no se puede considerar a Lessing un antagonista del cristianismo, tampoco asumió la actitud de un defensor. Él permaneció fuera del ámbito teológico; considerando las cuestiones teológicas desde el punto de vista de un laico, o más bien, como M. Cherbuliez lo ha expresado felizmente, de un pagano. Su mente era de una estructura decididamente antigua. Tenía las virtudes del paganismo: su cordura, su calma y su probidad; pero de la ternura del cristianismo y sus insaciables aspiraciones a un ideal indefinible, de ese sentimiento que se ha encarnado en catedrales góticas, misas y oratorios, exhibía sólo escasos

rastros. Su intelecto era, sobre todo, autoconsistente e incorruptible. Tenía ese buen sentido imperial que podría haber formado el ideal tanto de Horacio como de Epicteto. Ninguna preferencia clandestina por ciertas conclusiones podía hacer que su razón se desviara de los caminos rectos de la lógica. Y examinó y rechazó las conclusiones de Reimarus con el mismo espíritu imperturbable con el que examinó y rechazó las teorías corrientes del drama clásico francés. Un hombre así puede haber tenido poco en común con un predicador como Theodore Parker, o con un escritor como M. Fontanès, cuyo libro entero es un noble ejemplo de elevada elocuencia cristiana. Su atributo era la luz, no la calidez. Examinó, pero no atacó ni defendió. Reconoció los méritos trascendentes de la fe cristiana, pero no intentó restablecerla allí donde parecía haber sufrido un impacto. Fue, por tanto, con el más seguro de los instintos, con ese mismo instinto de autoconservación que en su día llevó a la Iglesia a anatematizar a Galileo, que Goetze proclamó a Lessing un enemigo más peligroso para la ortodoxia que los deístas que le habían precedido. La controversia, pensó sin duda, puede mantenerse indefinidamente, y los golpes darse y devolverse para siempre; pero, ante la mirada fija de ese ojo escrutador, ¿quién de nosotros podrá mantenerse erguido?
Se ha puesto de moda culpar y ridiculizar a quienes defienden con violencia un orden anticuado; y Goetze ha recibido de la posteridad su cuota de insultos. Su ira contrastaba desfavorablemente con la calma de Lessing; y fue su desgracia haber tomado las armas contra un oponente que siempre supo mantener la risa de su lado. Por mi parte, me veo obligado a admirar al pastor militante, como el propio Lessing lo admiraba. Desde un punto de vista artístico, no es una figura carente de interés. Y aunque sus intentos de suscitar persecución fueron reprensibles, su ardor al defender lo que él consideraba una verdad vital es, no obstante, digno de respeto. Tuvo la agudeza de ver que la refutación del deísmo por parte de Lessing no lo convertía en cristiano, mientras que las nuevas ideas propuestas como sustituto de las de Reimarus eran de una índole que Goetze y su época no podían comprender. Las propias opiniones de Lessing sobre la religión dogmática se encuentran en su obra titulada "La Educación de la Raza Humana". Estas opiniones se han convertido desde entonces en lugares comunes de crítica, tanto que es difícil imaginar que, hace tan sólo noventa años, se consideraran peligrosas paradojas. Pueden resumirse en la afirmación de que todas las grandes religiones son buenas en su tiempo y lugar; que "así como hay un alma de bondad en lo malo, también hay un alma de verdad en lo erróneo". Según Lessing, las sucesivas fases de la creencia religiosa constituyen épocas en la evolución mental de la raza humana. De modo que las formas más crudas de teología, incluso el fetichismo, ahora en apariencia tan repugnante, y el politeísmo, tan completamente inadecuado, fueron en su día las mejores, los resultados naturales e inevitables de la capacidad de razonamiento del hombre y mecanismos para alcanzar la verdad. El mero hecho de que un sistema de pensamiento religioso haya recibido la lealtad voluntaria de grandes masas de hombres muestra que debe haber suplido alguna necesidad conscientemente sentida, algún anhelo moral o intelectual. Y el mero hecho de que el conocimiento y la moralidad sean progresivos implica que cada sistema sucesivo puede, a su debido tiempo, ser esencialmente modificado o finalmente suplantado. La ausencia de cualquier referencia a un estado futuro de retribución, en el Pentateuco y en general en los escritos sagrados de los judíos, y la continua apelación a las esperanzas y temores de carácter mundano, han sido pronunciadas por los deístas como un defecto irremediable en la religión judía. Es precisamente esto, sin embargo, dice Lessing, lo que constituye una de sus excelencias señaladas. "Para que tus días se alarguen en la tierra que Jehová tu Dios te da", era una apelación que el judío incivilizado podía entender y que podía impulsarlo a la acción; mientras que la necesidad de un mundo futuro para rectificar las injusticias de este, aún no se sentía, la doctrina habría sido de poca utilidad. Pero en la literatura hebrea posterior, muchos pasajes magníficos revelaron la desesperación que sentían los profetas y pensadores ante el problema insoluble que presentaban el mal destino de los buenos y el éxito triunfal de los malvados; y se buscó una solución en la doctrina de un reino mesiánico, hasta que el cristianismo, con su proclamación de una vida futura, dejó la cuestión completamente de lado. Al apelar a lo que acertadamente se ha denominado "otro mundo", el cristianismo intensificó inconmensurablemente la responsabilidad humana, además de aclarar su naturaleza y límites. Pero según Lessing, aún queda un paso por dar; y aquí llegamos al abismo que lo separa de hombres del estilo de Theodore Parker. Porque, dice Lessing, la apelación a lo sobrenatural y las protecciones y los castigos son, después de todo, una apelación a nuestros sentimientos más bajos; la extramundanidad no es más que un egoísmo refinado; y debemos apreciar la virtud por sí misma, no porque nos llevará al cielo. Aquí está el gran principio del estoicismo. Lessing creía, con el Sr. Mill, que cuanto menos pensemos en ser recompensados ya sea en la tierra o en el cielo, mejor. Fue moldeado en el mismo molde heroico que Muhamad Efendi, quien cuando fue llevado a la hoguera exclamó: "¡Aunque no tengo esperanza de recompensa en el más allá, sin embargo, el amor a la verdad me obliga a morir en su defensa!" Con la verdad o integridad de estas opiniones de Lessing no nos concierne aquí; nuestro asunto no es exponer nuestras propias opiniones, sino indicar lo más claramente posible la posición de Lessing. Quienes estén familiarizados con el espíritu filosófico general de la época actual, representado por escritores tan diferentes como Littré y Sainte-Beuve, apreciarán mejor el poder y la originalidad de estas especulaciones. Surgieron en el siglo pasado, en medio de las crudezas del deísmo, y marcaron una época bien definida. Inauguraron el método histórico de crítica y despojaron al espíritu de intolerancia de su única excusa filosófica para existir. Hasta entonces, los ortodoxos habían sido intolerantes con los filósofos porque los consideraban herejes; y los filósofos habían sido intolerantes con los

ortodoxos porque los consideraban necios. A Voltaire le parecía naturalmente que un hombre capaz de creer en la realidad de los milagros debía ser lo que en francés se denomina expresivamente un borracho. Pero de ahí en adelante, para el discípulo de Lessing, los hombres de todos los matices de opinión no eran más que representantes y exponentes de diferentes fases en la evolución general de la inteligencia humana, no necesariamente desagradables ni despreciables si no representaran la fase más madura. La religión, por lo tanto, desde este punto de vista, se demarca claramente de la teología. Ya no consiste en el asentimiento mental a ciertas fórmulas prescritas, sino en la obediencia moral a la gran regla de vida; el gran mandamiento establecido e ilustrado por el Fundador de la religión cristiana, y respecto al cual la filosofía moderna más profunda nos informa que el grado en que una sociedad ha aprendido a conformarse a él es la prueba y el indicador del progreso en la civilización que esa sociedad ha alcanzado. El mandato de "amarse unos a otros", de frenar los impulsos bárbaros heredados del estado presocial, mientras se da rienda suelta a los impulsos benéficos necesarios para el logro final del equilibrio social, o como lo expresa Tennyson, de "ascender, desmantelando a la bestia y dejando morir al mono y al tigre", era, en opinión de Lessing, la tarea que nos encomendaba la religión. El verdadero sentimiento religioso era, pues, en su opinión, lo que el autor de Ecce Homo (Vamos Hombre) denominó finamente «el entusiasmo de la humanidad». Y no encontraremos mejor lenguaje que el del escritor que acabamos de mencionar para describir la concepción de la fe de Lessing: «Quien, cuando se le presenta la bondad de forma impresionante, muestra una lealtad instintiva hacia ella, se pone de su lado, se confía en ella, ese hombre tiene fe, y la raíz del asunto está en él. Puede tener hábitos viciosos, pero el instinto leal y fiel que lleva dentro lo colocará por encima de muchos que practican la virtud. Puede ser rudo en pensamiento y carácter, pero inconscientemente gravitará hacia lo correcto. Otras virtudes apenas pueden prosperar sin una excelente organización natural y una formación satisfactoria. Pero los hombres más desatendidos y sin talento pueden comenzar con la fe. Otras virtudes requieren civilización, cierta cantidad de conocimiento, algunos libros; pero en rostros medio brutales, la fe iluminará un destello de nobleza. El salvaje, que no puede hacer mucho más, puede maravillarse, adorar y obedecer con entusiasmo. Quien no sabe lo que es correcto, puede saber que alguien más lo sabe; quien no tiene ley, aun así, puede tener un amo; quien es incapaz de justicia, puede ser capaz de fidelidad; quien comprende poco, puede tener sus pecados perdonados porque ama mucho. Tal era la religión de Lessing, hasta donde se puede determinar a partir de los escritos fragmentarios que ha dejado sobre el tema. Sin duda, carecía de completitud. Las opiniones que hemos establecido aquí, aunque constituyen algo más que una mera teoría de la moralidad, ciertamente no constituyen una teoría completa de la religión. Nuestro valiente caballero ha examinado sólo un lado del escudo, el lado brillante, vuelto hacia nosotros, cuyas maravillosas inscripciones la razón humana puede descifrar a fuerza de incansable esfuerzo. Pero el lado oscuro, mirando al infinito y cubierto de jeroglíficos cuyo significado nunca podremos conocer, se ha olvidado por completo de considerar. Sin embargo, es este lado el que el sentimiento religioso genuino siempre busca contemplar. Es la conciencia de que hay a nuestro alrededor un Poder omnipresente, en el que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser, manifestándose eternamente a través de toda la gama de fenómenos naturales, lo que siempre ha dispuesto a los hombres a ser religiosos y los ha atraído en el vano esfuerzo de construir sistemas teológicos adecuados. Podemos, deshaciéndonos de los últimos vestigios del fetichismo, eliminar la voluntad arbitraria tanto como sea lo haremos o podemos. Pero aún permanece la conciencia de una Vida divina en el universo, de un Poder que está más allá y por encima de nuestra comprensión, cuyas salidas y llegadas ningún hombre puede seguir. Cuanto más sabemos, más buscamos aquello que no podemos conocer. ¿Y quién puede comprender esto tan vívidamente como el filósofo científico? Pues siendo nuestro conocimiento, según la comparación habitual, como una esfera brillante, cuanto más lo incrementamos, mayor es el número de puntos periféricos en los que nos enfrentamos a la oscuridad impenetrable que hay más allá. Creo que este anhelo inquieto —bastante vago en la descripción, pero reconocible por todos los que, en comunión consigo mismos o con la naturaleza, lo han sentido—, esta búsqueda constante de lo que no se puede encontrar, este llamar persistente a las puertas que, cuando se abren, revelan otras aún por atravesar, constituye un elemento que ninguna teoría adecuada de la religión puede pasar por alto. Pero de esto no encontramos nada en Lessing. Con él todo es soleado, sereno y pagano. No es la oscura nave lateral de una vasta catedral, sino el pórtico simétrico de un templo antiguo, el lugar de culto al que nos conduciría. Pero si la teología de Lessing debe considerarse imperfecta, no por ello deja de ser admirable. Con sus peculiares doctrinas de amor y fe, enseña una moralidad mucho más elevada que cualquier otra que el puritanismo jamás soñó. Y con su teoría del desarrollo, elimina toda posible base lógica para la intolerancia. Es esta teología a la que Lessing ha dado expresión concreta en su inmortal poema de «Natán». La idea central de «Natán» le fue sugerida a Lessing por la historia de Boccaccio de «Los tres anillos», que se supone que tuvo origen judío. Saladino fingiendo estar inspirado por un capricho repentino e imperioso, como "lo que no es impropio de un sultán", exige que Natán le responda en el calor del momento cuál de las tres grandes religiones conocidas entonces —judaísmo, mahometismo, cristianismo— es juzgada por la razón como la verdadera. Por un momento, el filósofo está en un dilema. Si no se pronuncia a favor de su propia religión, el judaísmo, se embrutece a sí mismo; pero si no concede la precedencia al mahometismo, aparentemente insultará a su soberano. Con verdadero tacto oriental, escapa del dilema mediante una parábola. Había una vez un hombre, dice Natán, que poseía un anillo de valor inestimable. No sólo la piedra que contenía era

incomparablemente fina, sino que poseía la maravillosa propiedad de hacer a su dueño agradable tanto a Dios como a los hombres. El anciano legó este anillo a aquel de sus hijos a quien más amaba; y el hijo, a su vez, hizo lo mismo. Así que, pasando de mano en mano, el anillo finalmente llegó a manos de un padre que amaba a sus tres hijos por igual. ¿A cuál de ellos debía dejárselo?. Para disipar la duda, mandó hacer otros dos anillos a un joyero, exactamente iguales al original, y legó uno a cada uno de sus tres hijos. Creyendo entonces que habían obtenido el verdadero talismán, comenzaron a discutir violentamente, y tras una larga discusión acordaron llevar su disputa ante el juez. Pero el juez dijo: "¡Peleones! los tres sois unos estafadores. Vuestros tres anillos son igualmente falsos. Porque el anillo auténtico se ha perdido, y para ocultar la pérdida, vuestro padre había hecho estos tres sustitutos". Ante este inesperado desencanto, el sultán prorrumpe en exclamaciones de alegría; y es interesante saber que cuando la obra se estrenó en Constantinopla hace unos años, el público turco se sintió igualmente afectado. Hay en la historia ese humor tranquilo y sigiloso característico de muchos apólogos medievales, y que al propio Lessing le encantaba. Es el tipo de humor que da en el blanco y revela la verdad. En una nota sobre este pasaje, el propio Lessing dijo: «La opinión de Natán sobre todas las religiones positivas ha sido la mía durante mucho tiempo». Que quien tenga el toque genuino lo demuestre haciéndose amar por Dios y los hombres. Esta es la idea central del poema. Es totalmente diferente a la iconoclasia de los deístas y, al surgir en el siglo XVIII, fue como un verdadero evangelio. «Natán» no se estrenó hasta tres años después de la muerte de Lessing, y se mantuvo en el escenario durante poco tiempo. Desde un punto de vista dramático, apenas tiene méritos. Cualquier trama que contenga es débil e improbable. Los incidentes decisivos parecen ser introducidos como el deus ex machina (Dios desde la máquina) del drama griego posterior. No hay movimiento, ni acción, ni desarrollo. Los personajes están concebidos poéticamente, pero no dramáticamente. Considerada como una tragedia, «Natán» sería débil; considerada como una comedia, sería pesada. Con pleno conocimiento de estas circunstancias, Lessing no lo llamó drama, sino poema dramático; y podría haberlo llamado aún más acertadamente poema didáctico, pues la única característica que tiene en común con el drama es que los personajes usan la oratio directa (discurso directo). «Natán» es un poema didáctico: no es un mero tratado filosófico escrito en verso, como los fragmentos de Jenófanes. Sus lecciones se transmiten de forma concreta y no abstracta; y sus personajes no son meras figuras laicas, sino concepciones poéticas vivas. Considerado como un poema entre los poemas clásicos alemanes, debe ubicarse junto al "Fausto" de Goethe, aunque inconmensurablemente por debajo. Hay dos tipos de genio contrastantes: el político y el filosófico; o, para hablar de forma más general, el artístico y el crítico. El primero se distingue por una imaginación concreta, el segundo por una abstracta. El primero ve las cosas sintéticamente, en toda su complejidad natural; el segundo desmenuza las cosas analíticamente y escudriña sus relaciones. El primero ve un árbol en todo su esplendor, donde el segundo ve un exógeno con un par de cotiledones. El primero ve totalidades, donde el segundo ve agregados. Correspondiendo a estos dos tipos de genio hay dos clases de producciones artísticas. Cuando el genio crítico escribe un poema o una novela, construye su trama y sus personajes de conformidad con alguna teoría preestablecida, o con la intención de ilustrar alguna doctrina favorita. Cuando pinta un cuadro, primero piensa en cómo se verían ciertas personas en determinadas circunstancias y las pinta en consecuencia. Cuando escribe una pieza musical, primero decide que esta frase expresa alegría, aquella decepción y la otra disgusto, y compone en consecuencia. Por lo tanto, decimos habitualmente que no crea, sino que sólo construye y combina. Es muy diferente con el genio artístico, quien, sin detenerse a pensar, ve el cuadro y oye la sinfonía con los ojos y oídos de la imaginación, y pinta e interpreta simplemente lo que ha visto y oído. Cuando Dante, en su imaginación, llegó al círculo más bajo del infierno, donde se castiga a traidores como Judas y Bruto, se topó con un terrible lago helado, que, dice,-

«siempre me hace estremecer al ver charcos helados».

Siempre he considerado este verso un ejemplo maravilloso de la intensidad de la imaginación de Dante. Muestra, además, cómo Dante compuso su poema. No se detuvo a pensar: «Vamos a describir a los traidores congelados hasta el cuello en un lago lúgubre, porque eso será terrible». Pero la imagen del lago, en toda su frialdad, con los rostros demacrados mirando desde su corteza vidriosa, apareció inesperadamente en su mente con una realidad tan intensa que, durante el resto de su vida, no pudo mirar un estanque helado sin estremecerse de horror. Lo describió exactamente como lo vio; y su descripción nos estremece a quienes la leemos después de todos los siglos transcurridos. Así que Miguel Ángel, un genio afín, no siguió cortando y picando, pensando en cómo debería verse Moisés, qué tipo de nariz debería tener y en qué posición descansaría mejor su cabeza sobre sus hombros. Sino que miró el bloque rectangular de mármol de Carrara y, al contemplar a Moisés, majestuoso y realista, dentro de él, derribó la piedra circundante para que otros también pudieran ver la poderosa figura. Y así, Beethoven, artista de la misma magnitud, nos escribió esas misteriosas armonías que su oído había escuchado por primera vez; y que, en su triste vejez, no por ello dejó de oír con claridad debido a su completa sordera física. Y así, Shakespeare escribió su «Otelo»; sin elaborar pensamientos abstractos sobre los celos y sus temibles efectos en una naturaleza orgullosa y ardiente, sino revelándonos al hombre vivo y concreto, tal como su imaginación imperial lo había modelado espontáneamente.

La psicología moderna ha demostrado que así es como procede la imaginación artística creativa. Ha demostrado que una gran parte de nuestro pensamiento continúa inconscientemente; y que los resultados pueden surgir a la conciencia poco a poco y gradualmente, controlándose unos a otros a medida que llegan; o que pueden llegar todos a la vez, con toda la completitud y precisión de las percepciones presentadas desde afuera. El primero es el caso del intelecto crítico, y el segundo, del artístico. Y esto lo reconocemos imperfectamente cuando hablamos de un genio "inspirado". Todos nosotros probablemente tenemos estos dos tipos de imaginación hasta cierto punto. Sólo unas pocas personas supremamente dotadas como Goethe las poseen en un grado eminente. Tal vez de ningún otro hombre pueda decirse que fue un poeta de primer orden, y tan gran crítico como poeta. Por lo tanto, es propenso a ser una crítica estéril el que estudia las obras de genios creativos para determinar qué teoría se esconde tras ellas. ¡Cuántos sistemas de filosofía, cuántas especulaciones sutiles, no hemos visto engendrados por Dante, Cervantes, Shakespeare y Goethe! Sin embargo, sus obras son, en cierto sentido, superiores a cualquier sistema. Participan de la infinita complejidad y variedad de la naturaleza, y no más que la naturaleza misma, pueden ser reducidas a los límites de una fórmula precisa. Lessing solía negar el título de poeta; pero, como dijo Goethe, sus obras inmortales lo refutan. No sólo poseía un genio poético, sino también dramático; y su «Emilia Galotti» ha permanecido en el escenario hasta nuestros días. Sin embargo, sabía bien lo que quería decir cuando afirmó que era más crítico que poeta. Su genio era principalmente crítico; y su gran obra, «Natán el Sabio», fue ciertamente construida más que creada. Pretendía transmitir una doctrina, y fue cuidadosamente elaborada para tal fin. Y cuando lo hemos declarado el más grande de todos los poemas que se han escrito para establecer un propósito que se ha definido y admite una fórmula definida, lo hemos clasificado con suficiente precisión. Para un análisis de los personajes del poema, nada mejor que el ensayo de Kuno Fischer, adjunto al presente volumen. La traducción ha sido admirablemente realizada; y agradecemos a la señorita Frothingkam la reproducción de este hermoso poema.

Junio de 1868.

VIII.

DIFICULTADES HISTÓRICAS*

La historia, dice Sainte-Beuve, es en gran parte un conjunto de fábulas en las que la gente está de acuerdo en creer. Y, al leer libros como el presente, uno ciertamente necesita una buena dosis de esa disciplina adquirida por una larga familiaridad con cuestiones históricas controvertidas, a fin de controlar la disposición a aceptar con seriedad la observación irónica del gran crítico. Mucho de lo que actualmente se acredita como historia auténtica es de hecho una mezcla de adulación y calumnia, mito y fábula. Sin embargo, en este conjunto de fábulas, sea cual haya sido el caso en tiempos pasados, la gente ya no estará de acuerdo en creer. Durante el presente siglo, la crítica de los eventos registrados ha ido mucho más allá de asumir el aspecto desarrollado y sistematizado de una ciencia, y se han establecido cánones de creencia que no es seguro ignorar. Grandes acontecimientos, como la Guerra de Troya y el Asedio de Tebas, descritos fielmente no hace mucho por todos los historiadores de Grecia, se han considerado parte del patrimonio mítico común de las naciones arias. Aquiles y Helena, Edipo y Yokasta, Enone y Paris, han sido descubiertos en la India y de nuevo en Escandinavia, y así sucesivamente, hasta que su nulidad se ha convertido en la inferencia legítima de su propia ubicuidad. Legisladores como Rómulo y Numa, inventores como Ivadmos, se han evaporado en etimologías.

** Dificultades históricas y acontecimientos controvertidos. Por Octave Dele-pierre, doctor en derecho, F. S. A., secretario de la legación del rey de los belgas. 8vo. Londres: Murray. 1868. 8*

Legiones enteras de héroes, dinastías de reyes y adúlteras tantas como las que Dante vio nacer en el torbellino, han desaparecido de la faz de la historia, y terrible ha sido el estrago en las primeras páginas de nuestras tablas

cronológicas. No es sólo la historia primitiva la que se ha metamorfoseado de esta manera. Personajes indebidamente exaltados o difamados por el espíritu partidista se nos presentan a diario en su verdadera, o al menos en una luz más verdadera. Lo que el Sr. Froude ha hecho por Henrique VIII, lo sabemos; y podría haber hecho más si no hubiera intentado hacer tanto. Ricardo el Jorobado resulta haber sido uno de los reyes más apuestos que jamás se sentaron en el trono de Inglaterra. Eduardo I, en sus tratos con Escocia, se considera escrupulosamente justo; mientras que la dignidad del héroe patriota Wallace se ha visto un poco dañada. Se ha demostrado que Isabel se hizo amiga de la falsa María Estuardo por más tiempo del que era compatible con su seguridad personal. El elocuente Cicerón ha sido considerado objeto de desprecio; e incluso se ha dicho que el influyente Tácito debe gran parte de su reputación a su capacidad para dar falso testimonio con rostro serio. Últimamente se ha sospechado que el sombrío Tiberio, aparte de su sombría apatía, pudo haber sido bastante buen tipo; no tan licencioso como puritano, no tanto cruel como excepcionalmente misericordioso: un general excepcional, un estadista sagaz y, además, popular entre todos sus súbditos, salvo la maligna oligarquía a la que desdeñó constantemente y que se vengó de él escribiendo su vida. Y, para colmo, incluso Catilina, abusadora de nuestra paciencia, seductora de monjas vestales y bebedora de sangre infantil —cuyo nombre mismo sugiere asesinato, incesto y robo—, incluso Catilina ha encontrado un defensor capaz en el profesor Beesly.
Se afirma que Catilina era un hombre de grandes habilidades y buen carácter, un líder bien calumniado del partido mariano que César posteriormente condujo a la victoria, y que su famoso complot para incendiar Roma nunca existió salvo en la inescrupulosa fantasía ciceroniana. Y quienes crean que es fácil refutar estas conclusiones del profesor Beesly deberían ponerse manos a la obra e intentarlo. Estas son algunas de las sorprendentes preguntas que plantea la investigación histórica reciente; y ante ellas, el público es bastante excusable si se declara desconcertado sobre qué creer. Sin embargo, estos son casos en los que la crítica al menos ha hecho alguna demostración de averiguación de la verdad y detección de las causas de la idea errónea prevaleciente. Que hombres como Catilina y Tiberio hayan sido manchados es bastante fácil de explicar. El presidente Johnson tendría pocas más posibilidades de obtener justicia a manos de la posteridad si la historia más leída de su administración fuera escrita por un miembro radical del Congreso, Rump. Pero los casos que el Sr. Delepierre nos invita a contemplar son de un carácter diferente. No caen ni bajo la categoría de mitos ni bajo la de tergiversaciones. Algunos de ellos son cuestiones verdaderamente controvertidas que quizás siempre sea imposible resolver satisfactoriamente. Otros pueden tratarse con mayor facilidad, pero no ofrecen ninguna pista sobre el origen del error popularmente aceptado. Examinemos brevemente algunas de las "dificultades" del Sr. Delepierre. Y primero, por ser el más simple, tomaremos el caso de la Biblioteca de Alejandría. Todo el mundo ha oído cómo Amrou, después de su conquista de Egipto, envió un mensaje al califa Omar para saber qué debía hacerse con la biblioteca de Alejandría. "Si los libros concuerdan con el Corán", dijo el califa, "son superfluos; si la contradicen, son condenables; en ambos casos, destrúyelos”. Así que los libros fueron tomados y utilizados para encender los fuegos que calentaban el agua de los baños; ¡y era tan grande la cantidad que, usados de esta manera, duraron seis meses! Todo esto sucedió porque Juan el Gramático estaba tan ansioso que pidió que los libros se conservaran, y así llamó la atención de Amrou sobre ellos. Grande ha sido la difamación vertida sobre Omar por este acto de vandalismo, y fuerte ha sido el duelo por los tesoros de la ciencia y la literatura antiguas que se supone se perdieron irremediablemente en esta ignominiosa conflagración. Teólogos, católicos y protestantes, han tenido la costumbre de citarlo como un ejemplo de la hostilidad del mahometanismo hacia el conocimiento, e incluso hemos escuchado un sermón edificante al respecto. Al ver la historia utilizada de esta manera, a veces uno siente ganas de usar el argumento ad hominem (al hombre) y citar la destrucción total de bibliotecas paganas bajo el gobierno de Valens, la quema de libros por los asaltantes latinos de Constantinopla, el supuesto aniquilamiento... La destrucción de 100.000 volúmenes por los cruzados genoveses en Trípoli, las hazañas de Torquemada en la quema de libros, la hoguera de 80.000 valiosos manuscritos árabes, encendida en la plaza de Granada por orden del cardenal Ximénez, y la cremación irreparable de escritos aztecas por los primeros obispos cristianos de México. Estos ejemplos, y quizá otros que ahora no se nos ocurren, podrían ser aplicados en una réplica, aunque poco amable, por los médicos mahometanos. Sin embargo, la réplica más directa probablemente no se les ocurriría: la Biblioteca de Alejandría no fue destruida por orden de Omar, ¡y toda la historia es una invención! La misma concisión, tan característica del excelente pero intolerante Omar, es suficiente para levantar sospechas sobre esto.
De Quincey nos dice que “si un dicho tiene fama proverbial, lo más probable es que nunca se haya dicho”. ¡Cuántas historias divertidas tienen la oportunidad de pasar a la posteridad como invenciones del presidente Lincoln, de las cuales, sin embargo, es sin duda totalmente inocente! ¡Qué característica fue la respuesta de César al piloto asustado! Sin embargo, con toda probabilidad, César nunca la pronunció. Ahora, la evidencia. Alejandría fue capturada por Amrou en 640. La historia del incendio de la biblioteca aparece por primera vez en las obras de Abulpharagius, quien floreció en 1264. Habían transcurrido seiscientos años. Es como si una historia sobre las cruzadas de Luis IX se encontrara por primera vez en los escritos del Sr. Bancroft. Los historiadores bizantinos estaban furiosos con los sarracenos; ¿por qué todos ellos se olvidaron de mencionar una muestra de vandalismo tan escandalosa? Su silencio debe considerarse bastante concluyente. Además, sabemos que los califas habían prohibido bajo severas penas la

destrucción de libros judíos y cristianos, una circunstancia totalmente incoherente con esta famosa historia. Y, por último, ¡qué temeridad medieval con las fechas se demuestra al introducir en la historia a Juan el Gramático, quien estaba muerto y en su tumba cuando Alejandría fue tomada por Amrou!. Pero la principal prueba queda por mencionar. Los sarracenos no quemaron la biblioteca, ¡porque no había biblioteca allí para quemar! Había sido destruida apenas doscientos cincuenta años antes por una turba de monjes, incitada por el patriarca Teófilo, quien vio en tan vasta colección de literatura pagana un insulto perpetuo y una amenaza para la religión. En el año 390, este fanático turbulento saqueó el templo de Serapis, donde se guardaban los libros, y expulsó a los filósofos que se alojaban allí. De este violento hecho tenemos evidencia contemporánea, pues Orosio nos dice que menos de quince años después, mientras pasaba por Alejandría, vio los estantes vacíos. Este hecho descarta la historia. Pasando de Egipto a Francia, y del siglo VII al XV, nos encontramos con un problema mucho más difícil. Que Juana de Arco fue quemada en la hoguera en Ruán el 30 de mayo de 1431, y que sus huesos y cenizas fueron arrojados al Sena, se supone generalmente como tan indiscutible como cualquier otro evento en la historia moderna. Sin embargo, este no es el caso. Se han presentado pruebas plausibles para demostrar que Juana de Arco nunca fue quemada en la hoguera, sino que vivió hasta una edad madura e incluso estuvo felizmente casada con un noble de alto rango y reputación. Resumiremos la declaración del Sr. Delepierre sobre este curioso caso. En los archivos de Metz, el padre Vignier descubrió la siguiente anotación notable: “En el año 1436, Messire Phlin Marcou era comisario de Metz, y el 20 de mayo de dicho año llegó la doncella Jeanne (Juana), que había estado en Francia, a La Grange de Ormes, cerca de Saint-Privé, y fue llevada allí para conferenciar con uno de los señores de Metz, y se hacía llamar Claude; y el mismo día fueron a verla allí sus dos hermanos, uno de los cuales era caballero y se llamaba Messire Pierre, y el otro 'petit Jehan', un escudero, y pensaron que se había quemado, pero tan pronto como la vieron la reconocieron y ella a ellos. Y el lunes 21 de dicho mes, llevaron a su hermana con ellos a Boquelon, y el señor Nicole, que era caballero, le dio un corpulento semental por valor de treinta francos y un par de mantas de montar; el señor Aubert Boulle, una caperuza; el señor Nicole Groguet, una espada; y dicha doncella montó dicho caballo ágilmente, y dijo varias cosas al señor Nicole por las cuales él entendió bien que era ella quien había estado en Francia; y fue reconocida por muchas señales como la doncella Juana de Francia que escoltó al rey Carlos a Rheims, y varios declararon que había sido quemada en Normandía, y hablaba principalmente en parábolas. Después regresó a la ciudad de Mamelle para la fiesta de Pentecostés, y permaneció allí unas tres semanas, y luego partió para ir a Notre Dame d'Alliance. Y cuando quiso irse, varios de Metz fueron a verla a la susodicha Marnelle y le dieron varias joyas, y sabían bien que ella era la doncella Juana de Francia; y luego fue a Erlon, en el Ducado de Luxemburgo, donde fue reunida, ... y allí se solemnizó el matrimonio de Monsieur de Hermoise, caballero, y la susodicha doncella Jeanne, y después el susodicho sieur Hermoisc, con su esposa, la Doncella, vinieron a vivir a Metz, en la casa que el susodicho sieur tenía, frente a St. Seglenne, y permanecieron allí hasta que les plació partir”. Esto es bastante sorprendente; pero aún queda más. Cenando poco después con M. des Armoises, miembro de una de las familias más antiguas de Lorena, el padre Vignier fue invitado a revisar los archivos familiares para satisfacer su curiosidad sobre ciertos antepasados de su anfitrión. Y al revisar el registro familiar, ¡cuál no fue su asombro al encontrar un contrato de matrimonio entre Robert des Armoises, caballero, y Jeanne d'Arey, la llamada Doncella de Orleans! En 1740, algún tiempo después de estos sucesos, se encontró, en el ayuntamiento de Orleans, una factura de un tal Jacques T'Argentier, del año 1436, en la que se menciona una pequeña suma pagada por refrigerios proporcionados a un mensajero que había traído cartas de la Doncella de Orleans, y de doce libras entregadas a Juan de Lis, hermano de Juana de Arco, para ayudarle a pagar los gastos de su viaje de regreso a su hermana. Luego vienen dos cargos que traduciremos literalmente: «Al señor de Lis, 18 de octubre de 1436, por un viaje que hizo a través de dicha ciudad mientras se dirigía a la Doncella, quien se encontraba entonces en Erlon, Luxemburgo, y por llevar cartas de Juana la Doncella al Rey en Loicher, donde se alojaba entonces, seis libras». Y también: «A Renard Brune, 25 de julio de 1435, al anochecer, por pagar el alquiler de un mensajero que llevaba cartas de Juana la Doncella y se dirigía a Guillermo Béliers, alguacil de Troyes, dos libras». Como no se ha puesto en duda la autenticidad de estos documentos, debe considerarse establecido que en 1436, cinco años después de la ejecución pública en Ruán, una joven, considerada la verdadera Juana de Arco, vivía en Lorena y estaba casada con un tal señor Hermoises o Armoises. Es posible, por supuesto, que fuera una impostora; pero en este caso es difícil creer que sus hermanos, Jean y Pierre, y los habitantes de Lorena, donde era bien conocida, no hubieran detectado la impostura de inmediato. Y que Jean du Lis, durante una relación familiar de al menos varios meses, como se indica en los extractos anteriores, siguiera confundiendo a una desconocida con su propia hermana, con quien había vivido desde la infancia, parece una suposición muy absurda. Tampoco es probable que una impostora se hubiera expuesto a una prueba tan formidable. Si hubiera sido un charlatán audaz quien, aprovechándose de la creencia bastante general, de la que tenemos amplio testimonio, de que en la ejecución de Rouen había algo más de lo que se permitió que saliera a la superficie, si hubiera decidido usurpar para sí los honores debidos a la mujer que había salvado a Francia, difícilmente habría ido desde el principio a una parte del país donde la verdadera Doncella había pasado casi toda su vida. Su detección y exposición instantáneas, tal vez un castigo vergonzoso, habrían sido inevitables. Pero si esta persona fuera la verdadera Juana, fugada de prisión o regresando de un exilio dictado por la prudencia, ¿qué

debería haber hecho sino ir directamente a los lugares de su infancia, donde podría reencontrarse con sus propios amigos y familiares? Pero el relato no termina aquí. M. Wallon, en su elaborada historia de Juana de Arco, afirma que en 1436 la supuesta Doncella visitó Francia y parece haber conocido a algunos de los hombres de armas con los que había luchado. En 1439 llegó a Orleans, pues en los relatos de la ciudad leemos: «El 28 de julio, por diez pintas de vino presentadas a Juana de Arco, 14 sous». Y el día de su partida, los ciudadanos de Orleans, por decreto especial del ayuntamiento, le obsequiaron 210 libras, «por los servicios que había prestado a dicha ciudad durante el asedio». Al mismo tiempo, las ceremonias anuales por el descanso de su alma fueron, como era de esperar, suprimidas. Ahora bien, podemos preguntarnos si es probable que los orleaneses, que diez años antes, durante el asedio, debieron haber visto a la Doncella día tras día, y para quienes su apariencia les debió resultar perfectamente familiar, hubieran mostrado tales atenciones a una impostora. «En 1440», dice el Sr. Delepierre, «la gente creía tan firmemente que Juana de Arco aún vivía y que otra había sido sacrificada en su lugar, que una aventurera que intentó hacerse pasar por la Doncella de Orleans recibió la orden del gobierno para ser expuesta ante el público en la losa de mármol del salón del palacio, para demostrar que era una impostora. ¿Por qué no se tomaron medidas similares contra la verdadera Doncella de Orleans, mencionada en tantos documentos públicos y que no se molestó en ocultarse? Existe otro documento relacionado con este caso, extraído de las cuentas del auditor de los bienes de Orleans, en el año 1444, que traduciremos aquí. «Se devuelve una isla en el río Loira a Pierre du Lis, caballero, «a causa de la súplica de dicho Pierre, alegando que, para saldar su deuda de lealtad hacia Nuestro Señor el Rey y el Duque de Orleans, abandonó su condado para ponerse al servicio del Rey y el Duque, acompañado de su hermana, Juana la Doncella, con quien, hasta el momento de su partida y desde entonces, ha expuesto su cuerpo y sus bienes en dicho servicio y en las guerras del Rey, tanto resistiendo a los antiguos enemigos del reino que asediaban la ciudad de Orleans, como desde entonces en diversas empresas», etc., etc.». Ante esto, el Sr. D'Clépierre señala con razón que el hermano podría haber presentado sus reclamaciones de forma mucho más contundente, «si en 1444», en lugar de decir «hasta el momento de su partida», hubiera presentado el martirio de su hermana, como el medio para salvar a Francia del yugo de Inglaterra. La expresión aquí citada y en cursiva en la traducción anterior puede, de hecho, considerarse que se refiere delicadamente a su muerte, pero la frase francesa particular empleada, «*jusques à son absentement*»(hasta su ausencia), aparentemente excluye tal interpretación. La expresión, por otro lado, bien podría referirse a la partida de Juana a Lorena y a su matrimonio, tras el cual no hay pruebas de que regresara a Francia, salvo breves visitas.

Así, una cantidad notable de evidencia demuestra que Juana no fue ejecutada en 1431, como se suele suponer, sino que estaba viva, casada y prosperaba en 1444. Con esta suposición, ciertas supuestas dificultades del relato tradicional se resuelven fácilmente. El Sr. Delepierre invoca el testimonio de Perceval de Cagny, de que en la ejecución en Ruán «se cubrió el rostro de la víctima al caminar hacia la hoguera, mientras que al mismo tiempo se había elegido un lugar para la ejecución que permitiera al pueblo tener una buena vista. ¿Por qué esta contradicción? Se elige un lugar para que el pueblo lo vea todo, pero la víctima está cuidadosamente oculta de su vista». Sea o no explicable de otro modo, este hecho es ciertamente coherente con la hipótesis de que las autoridades inglesas sustituyeron secretamente a Juana por otra víctima. Hasta ahora nos hemos contentado con presentar y reforzar la declaración del caso del Sr. Delepierre. Ahora es el momento de interponer una pequeña crítica. Debemos examinar nuestros datos con algo más de atención, ya que la vaguedad de la concepción permite un margen de creencia que la precisión de la concepción restringe considerablemente. En la hipótesis de su supervivencia, ¿dónde estaba Juana y qué estuvo haciendo todo el tiempo desde su captura ante Compiègne, el 24 de mayo de 1430, hasta su aparición en Metz, el 20 de mayo de 1436? El Sr. Delepierre nos recuerda que el duque de Bedford, regente de Francia por el rey inglés, murió en 1435, y «que muy probablemente Juana de Arco fue liberada de prisión después de este evento». Ahora bien, esta suposición nos lleva a una conclusión fatalmente absurda. De hecho, se nos pide que creamos que los ingleses, mientras tenían a Juana en sus garras, cometieron gratuitamente la horrible farsa de quemar a otra persona en su lugar; y que, después de haber sido así inexplicablemente se portaron mal, se embrutecieron aún más dejándola libre, para que su estupidez fuera debidamente expuesta y refutada. Tal teoría es infantil. Si Juana de Arco sobrevivió al 30 de mayo de 1431, fue porque escapó de la prisión y logró esconderse hasta tiempos más seguros. ¿Cuándo pudo haber hecho esto?. En una salida desde Compiègne, el 24 de mayo de 1430, un arquero picardo la derribó de su caballo y la tomó prisionera el Bastardo de Vendéme, quien la vendió a Juan de Luxemburgo. Juan la mantuvo bajo estricta custodia en Beaulieu hasta agosto. Mientras estaba allí, intentó escapar dos veces; primero, aparentemente, corriendo por una puerta, cuando fue atrapada de inmediato por los guardias; segundo, saltando desde una ventana alta, cuando el impacto de la caída fue tan fuerte que quedó inconsciente en el suelo hasta que la descubrieron. Luego fue trasladada a Beaurevoir, donde permaneció hasta principios de noviembre. Para entonces, Felipe el Bueno, duque de Borgoña, había decidido venderla a los ingleses por 10.000 francos; y Juana fue llevada a Arrás, y de allí a Cotoy, donde fue entregada a los ingleses por los oficiales de Felipe. Hasta aquí, todo está claro; pero cabe preguntarse: ¿fue realmente entregada a los ingleses o acaso Felipe, embolsándose sus 10.000 francos, engañó y defraudó a sus aliados con una Juana falsa? Un trato tan deshonesto habría sido perfectamente acorde con su carácter. Aunque era una persona

mucho más agradable y caballerosa, era un pícaro casi tan consumado y astuto como su tataranieto y tocayo, Felipe II de España. Su duplicidad era tan insondable y su política tan oscura, que difícilmente sería seguro afirmar a priori que no podría, por razones que sólo él conoce, haber jugado un doble juego con su amigo el duque de Bedford. Según esta hipótesis, mantendría a Juana bajo estricta custodia mientras existiera alguna razón para mantener en secreto su traición. Pero en 1436, tras la muerte de Bedford y la expulsión definitiva de los ingleses de Francia, liberarla no supondría ningún daño. Pero en cuanto dejamos de razonar a priori, esta hipótesis resulta, después de todo, poco convincente. Nadie puede leer el juicio de Juana en Ruán, las preguntas que se le formularon y las respuestas que dio, sin convencerse de que se trata de la auténtica Doncella y no de una sustituta. El primer paso de una Juana falsa habría sido, naturalmente, salvarse de las llamas revelando su verdadero carácter. Además, entre las multitudes que la presenciaron durante su cruel juicio, es improbable que nadie conociera la voz ni los rasgos de la verdadera Juana. Por lo tanto, debemos concluir que Juana de Arco fue realmente entregada a la tierna merced de los ingleses. Alrededor del 21 de noviembre, fue llevada a caballo, fuertemente custodiada, de Cotoy a Ruán, donde comenzó el juicio el 9 de enero de 1431. El 21 de febrero compareció ante el tribunal; el 13 de marzo, fue interrogada en la prisión por un inquisidor; y el 24 de mayo, jueves después de Pentecostés, en un cadalso colocado visiblemente en el cementerio de Saint-Ouen, se retractó públicamente, abjurando de sus "herejías" y pidiendo perdón a la Iglesia por su "brujería". Podemos estar seguros de que los dignatarios de la Iglesia no habrían hecho a sabiendas tal exhibición pública de una Juana falsa; ni podrían haberse engañado a sí mismos en tales circunstancias. De hecho, puede decirse, para agotar todas las suposiciones posibles, que una joven maravillosamente similar en rasgos y voz a Juana de Arco fue entregada a los ingleses por el duque Felipe, y después, en su juicio, se comportó como la Doncella, confiando en que esta retractación lograría su liberación. Pero consideramos tal hipótesis extremadamente improbable, y no concuerda con los eventos que siguieron inmediatamente. Parece difícilmente cuestionable que fue la verdadera Juana quien se retractó públicamente el 24 de mayo. Esto fue sólo seis días antes de la ejecución. Cuatro días después, el lunes 28, se informó que Juana había recaído, que, desafiando la prohibición de la Iglesia, se había vestido con atuendo masculino, que las autoridades habían dejado en un lugar conveniente, expresamente para probar su sinceridad. Al día siguiente, la mujer que decía ser la Doncella de Orleans fue sacada, con el rostro cuidadosamente cubierto, y quemada en la hoguera. Esta es la primera combinación de circunstancias que parece sospechosa. Esto descarta nuestra hipótesis de Borgoña, pues una falsa Juana, tras retractarse para garantizar su seguridad, jamás se habría embrutecido con una recaída tan descarada. Pero la verdadera Juana, tras retractarse, sin duda podría haber escapado. Algún guardia compasivo, que antes habría tenido escrúpulos en ayudarla mientras estaba bajo la prohibición de la Iglesia, podría haberse considerado excusable por prestarle su ayuda después de que fuera absuelta. Postulando, entonces, que Juana escapó de Éouen entre el 24 y el 28, ¿cómo explicaremos lo que ocurrió inmediatamente después?. Los ingleses temían a Juana de Arco tanto como la odiaban. Con su mera presencia al frente del ejército francés, había convertido su aparente triunfo en una derrota ignominiosa. En aquellos días, la verdadera explicación psicológica de tal acontecimiento no era en absoluto obvia. Si bien los franceses atribuyeron el resultado a la intervención celestial en su favor, los ingleses, igualmente dispuestos a admitir su carácter sobrenatural, consideraron que los poderes del infierno, más que los del cielo, habían sido los principales instigadores. A sus ojos, Juana era una bruja, y al menos les convenía exhibirla como tal. Podrían haberla ejecutado al llegar a Ruán. Algunos, de hecho, llegaron a aconsejar que la cosieran en un saco y la arrojaran de inmediato al Sena; pero esto no era lo que querían las autoridades. Todo el elaborado juicio y la retractación forzada se idearon con el propósito de demostrar que era una bruja y, por lo tanto, destruir su crédito ante el pueblo llano. No cabe duda de que después pretendieran quemarla; esa era la única consumación adecuada para su malvada obra. Ahora bien, cuando, al final de la semana después de Pentecostés, los obispos e inquisidores de Ruán supieron, para su consternación, que su víctima había escapado, ¿qué debían hacer? ¿Confesar que habían sido frustrados y sembrar el pánico en el ejército con la noticia de que su temido enemigo estaba en libertad? ¿O llevar a cabo audazmente sus propósitos mediante una ejecución ficticia, confiando en la autoridad que siempre conllevan las declaraciones oficiales y previendo astutamente que, tras su retractación, la deshonrada Doncella ya no se atrevería a reclamar el liderazgo de las fuerzas francesas?. Claramente, esto último habría sido lo más prudente. Podemos suponer, entonces, que para la tarde del 28 se difundió la historia de la recaída, como preparación adecuada para lo que estaba por venir; y que el 30 la pobre criatura que había sido elegida apresuradamente para representar a la Doncella condenada fue conducida, con el rostro cubierto, a perecer junto a una hoguera lenta en la antigua plaza del mercado. Mientras tanto, la verdadera Juana se habría abierto camino, sin duda, en lo que a ella era el disfraz efectivo de la vestimenta de una mujer, a algún oscuro lugar seguro, fuera de la dudosa Francia y la traicionera Borgoña, tal vez en Alsacia o los Vosgos. Aquí permanecería, hasta que la expulsión final de los ingleses y la conclusión de un tratado de paz en 1436 le permitieran mostrarse sin peligro, momento en el que naturalmente regresaría a Lorena a buscar a su familia. La relativa oscuridad en la que debió haber permanecido el resto de su vida, de otro modo inexplicable en cualquier hipótesis de su supervivencia, está en armonía con la explicación dada anteriormente. La ingratitud del rey Carlos hacia la heroína que le había ganado la corona es tema de observación histórica común. M. Wallon insiste en la circunstancia de que, después de su captura en Compiègne,

la corte francesa no intentó rescatarla ni liberarla mediante un audaz coup de main (mano amiga). Y cuando, en Éouen, apeló en nombre de la Iglesia al Papa para que le concediera un juicio justo, ni una sola carta fue escrita por el arzobispo de Bheims, Gran Canciller de Francia, a su sufragáneo, el obispo de Beauvais, exigiendo el conocimiento de los procedimientos. El Rey tampoco hizo ningún llamamiento al Papa para impedir la consumación del asesinato judicial. La doncella fue abandonada deliberadamente a su suerte. Es sobre sus enemigos en la corte, La Trémouille y Égnault de Chartres, a quienes debemos atribuir parte de la culpa por esta perversa negligencia. Pero también es probable que el Rey, y especialmente sus consejeros clericales, estuvieran a veces casi dispuestos a aceptar la teoría de la brujería de Juana. Por mucho que la admiraran, no podían evitar sentir que en todo su comportamiento había algo extraño; y, después de haber cosechado los beneficios de su ayuda, se contentaron con dejarla que se las arreglara por sí sola.

Esto proporciona una pista sobre las inconsistencias del Rey. Puede considerarse suficiente explicar el hecho de que se dice que Juana recibió testimonios públicos en Orleans, mientras que no tenemos motivos para suponer que visitó París. Puede ayudar a descartar la objeción de que prácticamente desaparece de la historia después de la fecha de la tragedia de Ruán. Sin embargo, esta última objeción es de peso y no se puede desechar fácilmente. Me parece absolutamente increíble que, si Juana de Aro realmente hubiera sobrevivido, no encontráramos más mención de ella que la que probablemente aparece en uno o dos registros municipales y libros de cuentas deteriorados. Si vivía en 1436 y mantenía correspondencia con el Rey, algunos de sus amigos en la corte debieron tener una idea del verdadero estado de las cosas. ¿Por qué no hicieron alarde de su conocimiento, para evidente desconcierto de La Trémouille y su compañía? ¿O por qué Pierre du Lis no hizo que se proclamara que los ingleses eran mentirosos, estando su hermana a salvo en Metz? En aras de la crítica histórica, hemos dicho todo lo posible en apoyo de la hipótesis del Sr. Delepierre. Pero en cuanto a los hechos en los que se basa, podemos señalar, en primer lugar, que el apellido Arc o "Bow" no era infrecuente en aquellos tiempos, mientras que el nombre cristiano Jeanne era y es ahora el más común de los nombres franceses. Podría haber habido cien Jeanne d'Arcs, todas definibles como pucelle o doncella, tal como decimos "solterona": incluso leemos de una en la época de la Revolución. Por lo tanto, no tenemos ninguna duda de que Robert des Hermoises se casó con una Jeanne d'Arc, que también pudo haber sido una doncella de Orleans; pero esto no prueba que haya sido la Jeanne histórica. En segundo lugar, en cuanto al cubrimiento del rostro, podemos mencionar el hecho, hasta ahora ocultado, de que no era en absoluto una circunstancia infrecuente: las víctimas de la Inquisición española solían ser llevadas a la hoguera con el rostro velado. En tercer lugar, la frase «jusques à son absenlement» (hasta su ausencia) es desesperadamente ambigua, y podría referirse tanto al propio Pierre du Lis como a su hermana. Estas breves consideraciones parecen desbaratar todos los principales argumentos de la hipótesis del Sr. Delepierre, salvo el proporcionado por el aparente testimonio de los hermanos de Jeanne, dado de segunda mano en los archivos de Metz. Y quienes estén familiarizados con el fenómeno de los delirios medievales no estarán dispuestos a sacar una inferencia demasiado apresurada sólo de esto. Desde el emperador Nerón hasta Don Sebastián de Portugal, ha habido muchos casos de la supuesta reaparición de personas que generalmente se creían muertas. Por mi parte, por lo tanto, no me inclino en absoluto a adoptar la hipótesis de la supervivencia de Jeanne, aunque me he esforzado por darle forma tangible y una consistencia plausible. Pero el hecho de que se pueda decir tanto a favor de una teoría que contradice no sólo la tradición universal, sino también un cuerpo tan vasto de testimonios contemporáneos, debería enseñarnos a ser prudentes al mantener nuestras opiniones y caritativos en nuestro trato con quienes disienten de ellas. Para quienes no pueden descubrir en el historiador Renan y el crítico Strauss nada más que la malevolencia de la incredulidad, el caso de Juana de Arco, debidamente contemplado, puede servir como una lección saludable. Hemos dedicado tanto espacio a este problema, con mucho el más importante de los tratados en el libro del Sr. Delepierre, que apenas tenemos espacio para los demás. Pero una falsa leyenda sobre Solomon de Caus, el supuesto inventor original de la máquina de vapor, es tan instructiva que debemos dar una breve reseña de ella.

En 1834, «apareció en el Museo de las Familias una carta de la célebre Marion Delorme, supuestamente escrita el 3 de febrero de 1641 a su amante Cinq-Mars». En esta carta se afirma que De Caus llegó hace cuatro años [1637] desde Normandía para informar al rey sobre un maravilloso invento que había hecho, que era nada menos que la aplicación del vapor a la propulsión de carruajes. «El cardenal [Richelieu] despidió a este tonto sin escucharlo». Pero De Caus, para nada desanimado, siguió de cerca los pasos del autócrata dondequiera que fuera, y lo molestó tanto que el cardenal, perdiendo la paciencia, lo envió a un manicomio, donde pasó el resto de sus días detrás de una ventana enrejada, proclamando su invento a los pasajeros en la calle y pidiéndoles que lo liberaran. Marion ofrece un relato gráfico de su visita, acompañada por el famoso Lord Worcester, al manicomio de Iücetre, donde vieron a De Caus en su ventana; y Worcester, en cuya mente ya estaba tomando forma la idea de la máquina de vapor, le informó que el prisionero delirante no era un loco, sino un genio. Esta carta causó gran revuelo. La anécdota se copió en obras canónicas y se representó en grabados. Sin embargo, era un completo engaño. De Caus no sólo nunca estuvo confinado en un manicomio, sino que fue arquitecto de Luis XIII hasta el momento de su muerte, en 1630, ¡justo once años antes de que se dijera que Marion Delorme lo había visto en su ventana enrejada! «Al rastrear este engaño hasta su origen», dice el Sr. Delepierre, «encontramos que M. Henri Berthoud, un literato de cierta reputación y colaborador

constante del Musée des Familles (Museo de las Familias), confiesa que la carta atribuida a Marion fue escrita, de hecho, por él mismo. El editor de esta revista le había pedido a Gavarni que le proporcionara un dibujo para un cuento en el que aparecía un loco mirando a través de los barrotes de su celda. El dibujo fue ejecutado y grabado, pero llegó demasiado tarde; y el cuento, que no podía esperar, apareció sin la ilustración. Sin embargo, como el grabado en madera era efectivo y, además, estaba pagado, el editor no quería que fuera inútil. Por lo tanto, se le encargó a Berhoud que buscara un tema e inventara una historia a la que pudiera aplicarse el grabado. Curiosamente, el mundo se negó a creer en la confesión de M. Berthoud, tan grande era la influencia que había tenido la anécdota en la mente del público; ¡y un periódico parisino llegó incluso a declarar que el autógrafo original de esta carta se podía ver en una biblioteca de Normandía! M. Berthoud escribió de nuevo, negando su existencia, y ofreció un millón de francos a quien presentara dicha carta. De esto podemos aprender dos lecciones: la primera es que historias completamente infundadas, pero plausibles, pueden surgir de maneras extrañas. En el caso mencionado, la hipótesis más descabellada para explicar el origen de la leyenda difícilmente podría haber sido tan aparentemente improbable como la realidad. En segundo lugar, podemos aprender que si un mito se introduce en la mente popular, es casi imposible expulsarlo. En el Castillo de Heidelberg hay un retrato de De Caus y un volumen en folio de sus obras, acompañado de una nota en la que se cita insospechadamente esta carta de Marion Delorme como auténtica. Y hace sólo tres años, en un banquete público en Limoges, un conocido senador francés y hombre de letras pronunció un discurso en el que relató la historia del manicomio para edificación de sus oyentes. En verdad, un error popular tiene tantas vidas como un gato; viene caminando mucho después de haberlo imaginado, lo estrangulaste de manera efectiva.
En conclusión, podemos señalar que el Sr. Delepierre hace muy poca justicia a muchas de las interesantes cuestiones que analiza. Es de lamentar que no haya considerado que valiera la pena argumentar sus puntos con más profundidad y que no haya sido más cuidadoso al exponer los hechos. A veces comete extraños errores, el peor de los cuales, quizás, esté contenido en su artículo sobre Petrarca y Laura. Cree que Laura era simplemente una alegoría poética, y tal fue el caso, continúa diciendo, "del propio Dante, cuya Beatriz era una niña que murió a los nueve años". La Beatriz de Dante murió el 9 de junio de 1290, a la edad de veinticuatro años, habiendo sido esposa de Simone dei Bardi durante algo más de tres años.

Octubre de 1868.

IX.

LA HAMBRUNA DE 1770 EN BENGALA*

Ningún lector inteligente puede avanzar cincuenta páginas en este volumen sin darse cuenta de que ha conseguido un libro muy notable. El estilo del Sr. Hunter, para empezar, es como sólo escriben hombres de gran calibre y alta cultura. No se desperdician palabras. La narración fluye con calma y fuerza, como una demostración geométrica, sin omitir nada que sea significativo, sin admitir nada que sea irrelevante, brillando con todo el calor de la rica imaginación y el genio simpático, pero sin permitir nunca ninguna manifestación real de sentimiento, ocultando siempre la personalidad del autor bajo la exposición inquebrantable del tema. Ese arte supremo, que oculta el arte, parece haberlo aprendido bien el Sr. Hunter. Con él, el telón es la imagen. Un estilo como este bastaría para hacer interesante cualquier libro, a pesar de lo remoto del tema. Pero los "Anales de la Bengala Rural" no nos conciernen tan remotamente como uno podría imaginar a primera vista. Los fenómenos del crecimiento o estancamiento moral e industrial de un pueblo altamente dotado siempre deben poseer el interés de fascinación para quienes prestan atención a la máxima que "la historia es filosofía enseñando con el ejemplo".

** Los Anales de la Bengala Rural. Por W. W. Hunter. Vol. I. La Frontera Étnica de la Baja Bengala, con los Antiguos Principados de Beerbhoom y Bishenpore. Segunda Edición. Nueva York: Leypoldt y Holt. 1868. 8vo., págs. XVI, 475.*

La prosperidad nacional depende de circunstancias lo suficientemente generales como para que la experiencia de un país sea de gran valor para otro, aunque las ignorantes dinastías borbónicas y los Congresos de Eump se nieguen a aprender la lección. El Sr. Hunter trata de la íntima vida cotidiana de la Bengala rural. No, como los viejos historiadores, prueba nuestra paciencia con una lista de nombres que no se han ganado un título justo para el recuerdo, ni nos

deslumbra con una abundante exhibición de “perlas y oro bárbaros”, ni nos guía en las góndolas de los reyes budistas por ríos sagrados, en medio de “un verano abanicado con especias”; pero describe los trabajos y los sufrimientos, los contratiempos y la buena fortuna de treinta millones de personas que, por muy oscuro que sea su color, bronceado por los soles tropicales de cincuenta siglos, son sin embargo miembros de la raza aria imperial, descendiente de las frías tierras altas al este del Caspio, donde, mucho antes del comienzo de la historia registrada, sus antepasados y los de los angloamericanos estaban indistinguiblemente unidos en la misma comunidad primitiva. La parte narrativa del presente volumen se ocupa principalmente de la desorganización social y económica provocada por la gran hambruna de 1770 y de los intentos del gobierno inglés por remediarla. El resto del libro se ocupa de indagaciones sobre el carácter étnico de la población de Bengala y, en particular, de una exposición de las peculiaridades de la lengua, la religión, las costumbres y las instituciones de los santals o tribus montañeras de Beerbhoom. Unas cuantas observaciones sobre el primero de estos temas pueden resultar interesantes. A lo largo de todo el curso de la historia europea registrada, desde los tiempos remotos de los cuales los poemas Homéricos preservan la tenue tradición hasta el momento presente, no ha ocultado ninguna calamidad a la vez tan repentina y de tan espantosa magnitud como la hambruna que en la primavera y verano de 1770 casi exterminó la antigua civilización de Bengala. Presenta ese aspecto de inmensidad sobrenatural que caracteriza al continente asiático y todo lo que le concierne. La Peste Negra del siglo XIV fue, quizás, la visita más terrible que haya afligido alguna vez al mundo occidental. Pero en la miseria concentrada que ocasionó, la hambruna de Bengala la superó, incluso como los Himalayas empequeñecen en comparación a los picos más altos de Suiza. Es, además, la clave de la historia de Bengala durante los próximos cuarenta años; y como tal, merece, desde un punto de vista económico, una atención más cercana de la que ha recibido hasta ahora. La Baja Bengala recoge tres cosechas cada año; en primavera, a principios de otoño y en diciembre, siendo esta última la gran cosecha de arroz, de la que depende el sustento del pueblo. Durante el año 1769 hubo una gran escasez debido al fracaso parcial de las cosechas de 1768, pero las lluvias de primavera parecían prometer alivio, y a pesar de las advertencias de los funcionarios provinciales, el gobierno tardó en alarmarse y continuó aplicando rigurosamente el impuesto territorial. Pero en septiembre las lluvias cesaron repentinamente. Durante todo el otoño reinó una sequía abrasadora; y los arrozales, según la descripción de un superintendente nativo de Bishenpore, «se convirtieron en campos de paja seca». Sin embargo, el gobierno de Calcuta —con una lamentable excepción, que se mencionará más adelante— no hizo ningún intento legislativo para afrontar las consecuencias de esta peligrosa situación. La administración de los asuntos locales todavía estaba, en esa fecha, encomendada a funcionarios nativos. Toda la regulación interna estaba en manos del famoso Muhamad Beza Khan. Asesores hindúes o musulmanes husmeaban en cada granero y estimaban astutamente las dimensiones probables de las cosechas en cada campo; y los tribunales, así como la policía, seguían en manos nativas. «Estos hombres», dice nuestro autor, «conocían el país, sus capacidades, su rendimiento promedio y sus necesidades promedio, con una precisión que el funcionario inglés más minucioso rara vez puede aspirar a alcanzar. Tenían un gran interés en representar que las cosas estaban peor de lo que estaban; pues cuanto más intensa era la escasez, mayor era el mérito de recaudar el impuesto territorial. Cada consulta está llena de sus aprensiones y relatos rimbombantes sobre la angustia pública; pero no parece que la convicción entrara en la mente del Consejo durante los meses de invierno anteriores de que la cuestión no era tanto de ingresos como de despoblación». De hecho, los funcionarios locales habían gritado "¡Lobo!". Con demasiada frecuencia. El gobierno tardó en creerles y anunció que no se podía esperar nada mejor que la adopción de una política generosa hacia aquellos terratenientes a quienes la pérdida de cosechas les había impedido pagar su impuesto territorial. Pero se concedieron muy pocas indulgencias, y el impuesto no se redujo, sino que, por el contrario, en el mes de abril de 1770, se incrementó en un diez por ciento para el año siguiente. El carácter del pueblo bengalí también debe tenerse en cuenta para explicar esta extraña acción por parte del gobierno. Desde la primera aparición de la Baja Bengala en la historia, sus habitantes han sido reticentes, reservados, desconfiados de la observación extranjera, en un grado sin paralelo entre otras naciones igualmente civilizadas. La causa de esta taciturnidad se explicará más adelante con claridad; pero nadie que esté familiarizado con las experiencias pasadas o la condición actual de las personas puede ignorar sus resultados. Los funcionarios locales pueden escribir informes alarmantes, pero sus aprensiones parecen ser contradichas por la aparente tranquilidad que prevalece. Las pruebas externas y palpables de sufrimiento a menudo faltan por completo; e incluso cuando, como en 1770, tales pruebas abundan, generalmente no faltan evidencias del otro lado. El bengalí lleva la existencia con una compostura que ni el accidente ni la casualidad pueden alterar. Se vuelve silenciosamente rico o sin quejarse pobre. La parte emocional de su naturaleza está en estricta sujeción, su resentimiento perdura pero no se expresa, su gratitud del tipo que desciende silenciosamente de generación en generación. La pasión por la privacidad alcanza su clímax en las relaciones domésticas. Un apartamento exterior, incluso en los hogares más humildes, está reservado para extraños y la transacción de negocios, pero todo lo que hay detrás es un misterio. El amigo más íntimo no se aventura a hacer esas preguntas amables y comunes sobre la esposa o la hija de un vecino que la cortesía europea exige de los simples conocidos. Esta privacidad familiar se mantiene a cualquier precio. Durante la hambruna de 1866, resultó imposible hacer que la caridad pública estuviera disponible para las mujeres de las clases respetables, y muchos hogares rurales murieron de hambre lentamente sin

expresar una queja ni hacer una señal. «Durante todo el sofocante verano de 1770, la gente siguió muriendo. Los agricultores vendieron su ganado; vendieron sus aperos de labranza; devoraron sus semillas; vendieron a sus hijos e hijas, hasta que finalmente no se pudo encontrar ningún comprador de niños; comieron las hojas de los árboles y la hierba del campo; y en junio de 1770, el Residente del Durbar afirmó que los vivos se alimentaban de los muertos. Día y noche, un torrente de miserables hambrientos y enfermos inundaba las grandes ciudades. A principios de año, la peste había estallado. En marzo encontramos viruela en Moorshedabad, donde se propagó entre los mudos virreinales y aisló al príncipe Syfut en su palacio. Las calles estaban bloqueadas con montones promiscuos de moribundos y muertos. El entierro no pudo hacer su trabajo con la suficiente rapidez; incluso los perros y chacales, los carroñeros públicos del Este, se volvieron incapaces de realizar su repugnante trabajo, y la multitud de cadáveres mutilados y supurantes finalmente amenazó la existencia de los ciudadanos... En 1770, la temporada de lluvias trajo alivio, y antes de finales de septiembre la provincia cosechó una abundante cosecha. Pero el alivio llegó demasiado tarde para evitar la despoblación. Multitudes hambrientas y sin refugio se arrastraban desesperadas de una aldea desierta a otra en una vana búsqueda de alimento o de un lugar de descanso donde refugiarse de la lluvia. Las epidemias propias de la temporada se extendieron así por todo el país; y, hasta finales de año, la enfermedad continuó siendo tan prevalente que constituyó un tema de comunicación del gobierno de Bengala al Tribunal de Directores. Millones de miserables hambrientos murieron en la lucha por sobrevivir las pocas semanas que los separaban de la cosecha, con su última mirada probablemente fijada en los campos densamente cubiertos que madurarían sólo un poco demasiado tarde para ellos... Tres meses después, se recogió otra cosecha abundante, la gran cosecha de arroz del año. La abundancia regresó a Bengala tan repentinamente como la hambruna la había azotado, y al leer algunos de los registros manuscritos de diciembre es difícil darse cuenta de que las escenas de los diez meses anteriores no hayan sido horribles fantasmas o un sueño largo y problemático. En Nochebuena, el Consejo de Calcuta escribió a la Corte de Directores que la escasez había cesado por completo y, por increíble que parezca, que había regresado una abundancia inusual... Tan generosa había sido la cosecha que el gobierno se propuso de inmediato almacenar sus provisiones militares para el año siguiente, y esperaba obtenerlas a un precio muy bajo. Tales transiciones repentinas de las profundidades de la miseria a la abundancia más exuberante no son en absoluto raras en la historia de Asia, donde los diversos centros de civilización están, en un sentido económico, tan aislados unos de otros que el bienestar de la población casi siempre depende por completo de la generosidad irregular y aparentemente caprichosa de la naturaleza. Durante los tres años posteriores a la terrible miseria antes descrita, se recogieron cosechas de una abundancia sin precedentes. Sin embargo, la historia del siguiente cuarto de siglo revela con demasiada claridad cuán inadecuadas fueron para reparar el terrible daño causado por seis meses de hambruna. “En efecto, mucho había regresado”, dice nuestro analista, “pero había regresado a una provincia silenciosa y desierta”. La magnitud de la despoblación es casi increíble para nuestra imaginación occidental. Durante esos seis meses de horror, ¡más de diez millones de personas habían perecido! Era como si toda la población de nuestros tres o cuatro estados más grandes —hombres, mujeres y niños— fuera a ser completamente barrida entre ahora y el próximo agosto, dejando la región entre el Hudson y el lago Michigan tan silenciosa y mortal como las calles sepultadas de Pompeya. Sin embargo, la estimación se basa en informes oficiales muy precisos y confiables; y el Sr. Hunter bien puede decir que “representa un agregado de sufrimiento individual que ninguna nación europea ha sido llamada a contemplar en tiempos históricos”. Esta calamidad sin precedentes azotó por igual a ricos y pobres. Las antiguas familias aristocráticas de la Baja Bengala quedaron irremediablemente arruinadas. El rajá de Burdwan, cuyas posesiones eran tan vastas que, viajando tan lejos como quisiera, siempre dormía bajo su propio techo y dentro de su jurisdicción, murió en tal indigencia que su hijo tuvo que fundir el plato familiar y pedir un préstamo al gobierno para cubrir los gastos funerarios de su padre. Y nuestro autor da otros ejemplos similares. Los nativos adinerados que fueron designados para evaluar y recaudar el impuesto interno, al no poder reunir las sumas requeridas por el gobierno, fueron en muchos casos encarcelados, o sus propiedades fueron confiscadas y realquiladas para saldar la deuda. Durante quince años, la despoblación siguió aumentando. Los niños de una comunidad, que requieren más alimento para mantener su actividad, son los que más pronto sucumben a la hambruna. «Hasta 1785», dice nuestro autor, «los viejos murieron sin que hubiera una nueva generación que ocupara sus lugares. Por falta de cultivadores, un tercio de la superficie de Bengala dejó de cultivarse y se convirtió en tierra baldía. Los terratenientes comenzaron a "atraer a los arrendatarios de su vecino, ofreciéndoles protección contra procedimientos judiciales y granjas con rentas muy bajas". Las disputas y las disputas mortales que surgieron de esta práctica fueron, quizás, las menos fatales de los resultados negativos que se derivaron de ella. Porque la competencia continuó hasta que, al obtener los arrendadores sus propiedades a media tasa, los cultivadores residentes, que alguna vez fueron los agricultores más ricos del país, ya no pudieron competir en tales términos. Comenzaron a vender, arrendar o abandonar sus propiedades, emigrando a regiones menos afectadas o huyendo a las colinas fronterizas para adoptar una vida salvaje. Pero, en un clima como el del noreste de la India, se necesita muy poco tiempo para transformar una extensión de tierra sin cultivar en una formidable naturaleza salvaje. Cuando las funciones de la sociedad se ven obstaculizadas, la naturaleza se apresura a hacer valer sus derechos. Y en consecuencia, en 1789, «Lord Cornwallis, tras tres años de investigación minuciosa,

declaró que un tercio de los territorios de la compañía en Bengala era una jungla, habitada únicamente por animales salvajes». En la frontera occidental de Beerbhoom, la situación era, quizás, la más calamitosa. En 1776, cuatro acres de cada siete permanecían sin cultivar. Aunque en épocas anteriores este distrito había sido una carretera favorita para los ejércitos, para el año 1780 se había convertido en una jungla casi intransitable. Una pequeña compañía de cipayos, que ese año, mediante heroicos esfuerzos, se abrió paso, se vio obligada a recorrer 190 kilómetros de bosque inexplorado, plagado de tigres y osos negros peludos. En 1789, esta jungla «seguía siendo tan densa que impedía toda comunicación entre las dos ciudades más importantes y obligaba a que el correo se transportara en un circuito de ochenta kilómetros a través de otro distrito». Nos resulta difícil comprender tal situación; pero la monótona historia de desastre y sufrimiento aún no ha terminado. Beerbhoom estaba, prácticamente, entregado a los tigres. «Un cinturón de jungla, lleno de bestias salvajes, se formaba alrededor de cada aldea». Al anochecer, los animales hambrientos realizaban sus temidas incursiones, llevándose ganado, e incluso mujeres y niños, y devorándolos. «Los registros oficiales hablan con frecuencia de que las bestias salvajes se llevaban la saca del correo». Tan grande fue el daño causado por estas depredaciones, que “la compañía ofrecía una recompensa por cada cabeza de tigre, suficiente para mantener a la familia de un campesino con comodidad durante tres meses; un gasto que consideraba tan necesario que, bajo una presión extraordinaria, tuvo que suspender todos los pagos, el dinero del tigre y la dieta para los prisioneros fueron las únicas excepciones a la regla”. Se encontraron enemigos aún más formidables en las manadas de elefantes salvajes, que llegaron en tropel tras la devastación causada por la hambruna. En el transcurso de unos pocos años, se informó que cincuenta y seis aldeas fueron destruidas por elefantes y, en consecuencia, se convirtieron en jungla; “y un informe oficial afirma que cuarenta pueblos comerciales en todo el distrito habían sido abandonados por la misma causa. En muchas partes del país, los campesinos no se atrevían a dormir en sus casas, por temor a ser enterrados bajo ellas durante la noche”. Estas terribles bestias continuaron infestando la provincia hasta 1810. Pero la sociedad durante estos días oscuros tenía enemigos aún peores que los tigres y los elefantes. Los bárbaros habitantes de las tierras altas, de un tipo inferior de humanidad, que alimentaron durante cuarenta siglos un odio hacia sus suplantadores hindúes, similar al que los apaches sienten por los blancos de la frontera, aprovecharon la ocasión para renovar sus incursiones en las tierras bajas. Año tras año descendían de sus fortalezas montañosas, saqueando e incendiando. Muchas familias nobles hindúes, expulsadas de sus propiedades por los recaudadores de impuestos, comenzaron a buscar su subsistencia en el robo. Otros, considerando sus intereses egoístas en medio de la angustia general, "encontraron más rentable albergar a bandidos en sus propiedades, exigiendo el chantaje de las aldeas circundantes como precio de la inmunidad contra la depredación y compartiendo el saqueo de quienes no llegaran a un acuerdo. En su país las casas eran bastiones de ladrones, y los primeros administradores ingleses de Bengala han dejado constancia de que nunca se produjo un robo en grupo sin que un terrateniente estuviera detrás del mismo. Los campesinos no tardaron en seguir el ejemplo, y a quienes les robaron sus provisiones de invierno no les quedó otra alternativa que convertirse en ladrones. Los robos de los falsificadores, o mendicantes religiosos, y los audaces, aunque sigilosos ataques de matones y dacoits, miembros de hermandades masónicas que siempre han vivido del robo y el asesinato, se sumaron a la agitación general. En el frío de 1772, la provincia fue devastada por todas partes por bandas de piratas armados, de cincuenta mil hombres; y las cosas llegaron a tal punto que las fuerzas regulares enviadas por Warren Hastings para preservar el orden fueron derrotadas desastrosamente en dos ocasiones; mientras que, en el lenguaje gráfico del Sr. Hunter, «las aldeas en lo alto del Ganges vivían del allanamiento de morada en Calcuta». En las mansiones inglesas, «era práctica invariable que el portero cerrara la puerta exterior al comienzo de cada comida y no la abriera hasta que el mayordomo le avisara de que el plato estaba bien guardado». Y durante mucho tiempo, casi todo el tráfico cesó en las carreteras imperiales. Este estado de cosas, que equivalió a una guerra civil crónica, indujo a Lord Cornwallis en 1788 a colocar la provincia bajo el control militar directo de un oficial inglés. La administración del Sr. Keating, el primer caballero aguerrido a quien se le asignó este arduo cargo, es descrita minuciosamente por nuestro autor. Para nuestro propósito actual, basta con señalar que se necesitaron dos años de severa campaña, seguida de un castigo implacable a todos los transgresores, para poner fin a los desórdenes.

Tal fue la terrible miseria, en una comunidad de treinta millones de personas, ocasionada por el fracaso de la cosecha de arroz de invierno en 1769. Al resumir el relato del Sr. Hunter, nos hemos ceñido lo más posible a nuestro original, pero quien quiera obtener un conocimiento adecuado de esta historia de aflicción debe buscarlo en la siempre memorable descripción del propio historiador. La primera pregunta que naturalmente se le ocurre al lector, aunque, como observa el Sr. Hunter, habría sido una de las últimas en ocurrírsele a la mente oriental, es: ¿Quién fue el culpable? ¿A qué negligencia culpable se debió que una calamidad tan terrible no se previera y, al menos, se evitara parcialmente? Encontraremos razones para creer que no se pudo haber previsto adecuadamente y que, en ese estado de la sociedad, ninguna medida legislativa podría haberla evitado por completo. Sin embargo, parecerá que el gobierno, con las mejores intenciones, hizo todo lo posible por empeorar las cosas; y que a su torpe ignorancia se debe en gran medida la angustia que siguió. El primer deber que incumbía al gobierno en un caso como el del fracaso de la cosecha de arroz de invierno de 1769 era eliminar todo obstáculo a la importación de alimentos a la provincia. Una de

las principales causas de la gran angustia provocada por las grandes hambrunas asiáticas ha sido el aislamiento comercial casi completo de las comunidades asiáticas. En la Edad Media, las comunidades europeas también estaban aisladas entre sí, aunque en mucha menor medida, y en aquellos días los períodos de hambruna eran comparativamente frecuentes y severos. Y una de las principales causas que ahora hacen que la ocurrencia de una hambruna a gran escala sea casi imposible en cualquier parte del mundo civilizado es la creciente solidaridad comercial de las naciones civilizadas, mayor facilidad en la distribución la cual ha sido tan eficaz como la mejora de los métodos de producción. En 1770, la provincia de la Baja Bengala se encontraba en un estado de aislamiento comercial casi total respecto a otras comunidades. Importar alimentos a una escala adecuada era prácticamente imposible. Un solo hecho dice mucho sobre el aislamiento de cada distrito. Se nos dice repetidamente que una cosecha abundante era tan desastrosa para los ingresos como una mala; pues, cuando había que llevar una gran cantidad de grano al mercado, el coste de la matanza absorbía el precio obtenido. De hecho, incluso si los medios de intercomunicación y transporte hubieran hecho viable la importación, la provincia en ese momento no tenía dinero para dar a cambio de alimentos. No sólo sus diversas divisiones tenían una moneda separada que sólo se podía intercambiar a un cambio ruinoso, sino que en ese desafortunado año Bengala parece haber sido completamente vaciada de su especie... La ausencia de medios de importación era aún más deplorable, ya que los distritos vecinos podrían haber suministrado grano fácilmente. En el sureste se había obtenido una buena cosecha, excepto en lugares restringidos; y se nos asegura que, durante la hambruna, esta parte de Bengala pudo exportar sin tener que quejarse de ninguna deficiencia como consecuencia... De hecho, no importa cuán local sea una hambruna, quizás en el siglo pasado, cuyos efectos fueron igualmente desastrosos. Sylhet, un distrito al noreste de Bengala, había cosechado alimentos inusualmente abundantes en 1780 y 1781, pero la siguiente cosecha fue destruida por una inundación local y, a pesar de las facilidades para la importación que ofrecía el transporte fluvial, un tercio de la población murió. Aquí tenemos una vívida representación de la condición económica de una sociedad que, por muy civilizada que fuera en muchos aspectos importantes, aún conservaba, en la época de que se trata, su tipo aborigen de organización. Aquí vemos a cada comunidad enfrentada a la imposible tarea de suplir, sin ayuda, las deficiencias de la naturaleza. Vemos un pequeño distrito presa de la más espantosa indigencia, incluso mientras reina una abundancia profusa en los distritos circundantes. Encontramos una ausencia casi completa de la maquinaria comercial que, al permitir que la región hambrienta se alimente con el excedente de localidades más favorecidas, en los países más avanzados ha hecho que una gran hambruna sea prácticamente imposible. Ahora bien, este estado de cosas el gobierno de 1770 fue realmente incapaz de remediar. El poder legislativo y la sabiduría no pudieron anticipar la invención de los ferrocarriles; ni pudieron introducir a lo largo y ancho de Bengala un sistema de diligencias, canales y caravanas; ni pudieron eliminar de golpe el bandidaje tradicional, que aumentaba el coste del transporte al disminuir su seguridad; tampoco podría eliminar en un instante la maldición de una moneda heterogénea. Nadie, salvo aquellos agitadores ignorantes que creen que los gobiernos pueden hacer que el agua corra cuesta arriba, estaría dispuesto a criticar a las autoridades de Bengala por no afrontar estas dificultades. Pero de lo que debemos culparlos —aunque fue un error de juicio y no de intención— es de su interferencia maliciosa en el curso natural del comercio, mediante la cual, en lugar de ayudar, sólo añadieron otra a las muchas causas poderosas que conspiraban para provocar la ruina económica de Bengala. Nos referimos a la ley que en 1770 prohibió bajo penas toda especulación con el arroz. Esta desastrosa ley se debió a la prevalencia universal de un prejuicio del que las llamadas comunidades ilustradas aún no están totalmente libres. Incluso ahora es habitual abusar de quienes, en épocas de escasez, cuando los precios suben rápidamente, compran lo necesario para vivir, incrementando así temporalmente el coste de la vida. Estas personas son comúnmente atacadas con generalidades engañosas, tachándolas de enemigas de la sociedad. Quienes sólo piensan en ideas morales las consideran estafadores despiadados que se aprovechan de la miseria de sus semejantes. Y a veces se insinúa que tales prácticas deberían ser detenidas por la legislación. Ahora bien, este prejuicio, muy antiguo, está tan lejos de estar justificado por los hechos que, en lugar de ser un mal, la especulación con pan y otros artículos de primera necesidad es uno de los principales factores por los cuales, en los tiempos modernos y en los países civilizados, una hambruna real se vuelve casi imposible. Este monopolio natural opera de dos maneras. En primer lugar, al subir los precios, frena el consumo, reduciendo la ración de todos hasta que termina la temporada de escasez, y así evita que la escasez "conduzca a la hambruna". En segundo lugar, al subir los precios, estimula la importación desde aquellas localidades donde reina la abundancia y los precios son bajos. Así, a largo plazo, contribuye mucho a igualar la presión de una época de escasez y a disminuir esas oscilaciones extremas de precios que interfieren con el curso uniforme y saludable del comercio. Un gobierno que, en una temporada de precios altos, hace cualquier cosa para frenar tal especulación, actúa tan sabiamente como el capitán de un barco naufragado que se niega a dar a su tripulación media ración. El punto de inflexión de la gran Revolución Holandesa, en lo que respecta a las provincias que ahora constituyen Bélgica, fue el famoso asedio y captura de Amberes por Alexander Farnese, duque de Parma. El asedio fue largo y la resistencia, obstinada, y la ciudad probablemente no habría sido capturada si la hambruna no hubiera acudido en ayuda de los sitiadores. Es interesante, por lo tanto, indagar qué medidas habían tomado las autoridades cívicas para evitar tal calamidad. Sabían que la lucha que se les presentaba probablemente sería la lucha a vida o muerte de los

Países Bajos meridionales; sabían que existía el riesgo de ser rodeados, de modo que el socorro desde el exterior sería imposible; sabían que su asaltante era uno de los hombres más astutos e invencibles, con mucho el mayor general del siglo XVI. Por lo tanto, procedieron a hacer exactamente lo que nuestro Congreso Republicano, en tales circunstancias, probablemente habría hecho, y exactamente lo que el New York Tribune, de haber existido en aquellos días, les habría aconsejado. Al descubrir que diversos especuladores acumulaban y acaparaban provisiones en previsión de una temporada de precios altos, decidieron apresuradamente, en primer lugar, poner fin a tal "iniquidad egoísta". A sus ojos, lo más importante era abaratar las cosas. Por lo tanto, fijaron un precio máximo muy bajo para todo lo que se pudiera comer y prescribieron severas sanciones para quienes intentaran tomar más de la suma decretada por ley. Si un panadero se negaba a vender su pan a un precio que sólo habría sido adecuado en una época de gran abundancia, su tienda debía ser asaltada y sus panes distribuidos entre la población. Las consecuencias de esta política idiota fueron dobles. En primer lugar, la baja forzada de los precios impidió que se trajeran a la ciudad pan u otras provisiones. Pasó mucho tiempo antes de que Farnese lograra bloquear el Escalda de tal manera que impidiera a los barcos cargados de comestibles que llegaban desde abajo. Miles de toneladas de maíz y carnes en conserva podrían haber sido transportadas a la ciudad asediada. Buques holandeses amigos, cargados con abundantes provisiones, esperaban en la desembocadura del río. Pero todo fue en vano. Ningún comerciante expondría su valioso barco, con su cargamento, al riesgo de ser hundido por las baterías de Farnese, simplemente por encontrar un mercado no mejor que otros cien a los que se podía acceder sin correr peligro. Sin duda, si los comerciantes de Holanda hubieran seguido la máxima «Vivre pour autrui»(Vivir para los demás), habrían desafiado la ruina y la destrucción antes que ver esclavizados a sus vecinos de Amberes. Sin duda, si hubieran podido tener una visión filosófica amplia de los intereses futuros de los Países Bajos, habrían comprendido que Amberes debía ser salvada, sin importar si algunos de ellos perdían dinero por ello. Pero los hombres aún no se sacrifican por sus semejantes, ni, por regla general, miran más allá del momento presente y sus emergencias. Y la tarea del gobierno es legislar para los hombres tal como son, no como se supone que deberían ser. Si las provisiones hubieran tenido un precio alto en Amberes, se habrían llevado allí. Así las cosas, la ciudad, por su propia estupidez, se bloqueó a sí misma con mucha más eficacia de lo que Farnese podría haberlo hecho. En segundo lugar, la baja forzada de los precios impidió cualquier recorte general por parte de los ciudadanos. Nadie sintió la necesidad de economizar. Todos compraron tanto pan y lo comieron con tanta libertad, como si el gobierno, al asegurar su bajo precio, hubiera asegurado su abundancia. Así, la ciudad vivió con gran ánimo y en alegre desafío a sus sitiadores, hasta que de repente se agotaron las provisiones y el gobierno tuvo que intervenir de nuevo para paliar la angustia que había causado. Se constituyó en intendente general de la comunidad y repartió raciones escasas por igual a ricos y pobres, con esa severa imparcialidad democrática peculiar de los tiempos de peligro mortal. Pero esto sólo sirvió, como la mayoría de los paliativos artificiales, para prolongar la miseria. En el momento de la rendición, no se podía obtener ni una hogaza de pan ni por amor ni por dinero. De esta manera, un acto legislativo chapucero ayudó a decidir para peor una campaña que involucraba la integridad territorial y el bienestar futuro de lo que podría haberse convertido en una gran nación que desempeñaba una valiosa función en el sistema de comunidades europeas. El carácter sorprendente de este ejemplo instructivo debe ser nuestra excusa para presentarlo con tanta extensión. Al comienzo de la hambruna en Bengala, las autoridades legislaron con un espíritu muy similar al de los burgueses que tuvieron que defender Amberes contra Parma. Al prohibir lo que se complacía en denominar el monopolio del grano, impidió que los precios subieran a un ritmo constante hasta alcanzar sus niveles naturales. La provincia contaba con cierta cantidad de alimentos, y estos debían durar unos nueve meses. Si la empresa privada se hubiera librado a sí misma, habría almacenado el suministro general en la cosecha, con vistas a obtener mayores beneficios en un período posterior durante la escasez. En consecuencia, los precios habrían subido de inmediato, obligando a la población a reducir su consumo desde el comienzo mismo de la escasez. De este modo, se habría gestionado el stock general y la presión se habría repartido equitativamente durante los nueve meses, en lugar de concentrarse en los últimos seis. El precio del grano, en lugar de subir rápidamente a tres medios peniques por libra como en 1865-66, se mantuvo a tres peniques durante los primeros meses de la hambruna. Durante los últimos, subió a dos peniques, y en ciertas localidades llegó a cuatro peniques”. El curso que tomó la gran hambruna de 1866 ilustra bien las opiniones anteriores. Esta hambruna, también, fue causada por el fracaso total de la cosecha de arroz de diciembre, y fue interrumpida por una cosecha abundante en el año siguiente. “Incluso en lo que respecta al precio máximo alcanzado, la analogía es válida, en cada caso el arroz subió en general a casi dos peniques, y en lugares particulares a cuatro peniques, la libra; y en cada uno de ellos los precios cotizados fueron, durante un breve período en varias localidades aisladas, meramente nominales, sin alimentos en el mercado y el dinero perdiendo por completo su valor intercambiable. En ambos casos, la gente aguantó en silencio hasta el final, con una fortaleza que los observadores casuales de un temperamento diferente y una raza muy disímil pueden confundir fácilmente con apatía, pero que quienes vivieron entre los afectados son incapaces de distinguir de cualidades que generalmente pasan bajo un nombre más honorable. Durante 1866, cuando la hambruna fue más severa, supervisé la instrucción pública en toda la división suroeste de la Baja Bengala, incluyendo Orissa. Los oficiales nativos subordinados, unos ochocientos, se comportaron con firmeza y, cuando se les requirió, con una abnegación inalcanzable. Muchos de ellos arruinaron

su salud. Las conmovedoras escenas de autosacrificio y humilde heroísmo que presencié entre los aldeanos pobres en mis horas de inspección permanecerán en mi memoria hasta el último día. Pero para hacer frente a la hambruna de 1866, Bengala estaba equipada con ferrocarriles y canales, y mejor que todo, con un gobierno inteligente. Lejos de intentar frenar la especulación, como en 1770, el gobierno hizo todo lo posible para estimularlo. En la hambruna anterior, uno apenas podía dedicarse al comercio de grano sin volverse dócil a la ley. "En 1866, hombres respetables en gran número se dedicaron al comercio; pues el gobierno, al publicar informes semanales de las tarifas en cada distrito, hizo que el tráfico fuera fácil y seguro. Todos sabían dónde comprar grano más barato y dónde venderlo más caro, y en consecuencia se traían alimentos de los distritos que más podían prescindir de ellos y se llevaban a aquellos que los necesitaban con más urgencia. No sólo se igualaron los precios lo más posible en las partes afectadas, sino que la publicidad dada a las altas tarifas en la Baja Bengala indujo grandes envíos desde las provincias superiores, y la principal sede del comercio se volvió incapaz de permitirse el alojamiento para desembarcar las grandes reservas de grano que traían río abajo. El arroz llegó a raudales a los distritos afectados desde todas partes, —ferrocarriles, canales y carreteras cumpliendo vigorosamente su deber". El resultado de esta sabia política fue que la escasez se intensificó hasta convertirse en hambruna sólo en un rincón remoto de Bengala. Orissa quedó comercialmente aislada en 1866, como lo había estado todo el país en 1770. "Hasta donde se remontan los registros, Orissa ha producido más grano del que puede utilizar. Es una provincia exportadora, no importadora, que envía su excedente de grano por mar y no requiere ni busca ninguna comunicación con la Baja Bengala por tierra". Mucho después de que el resto de la provincia hubiera comenzado a prepararse para un año de hambruna, Orissa siguió exportando. En marzo, cuando se dio la alarma por primera vez, el monzón del suroeste había comenzado, dejando los puertos inaccesibles. Por lo tanto, el distrito quedó aislado. Ya no era posible aplicar la política saludable que operaba en el resto del país. La condenada población de Orissa, como pasajeros en un barco sin provisiones se vieron obligados a sufrir los extremos de la hambruna; y durante la primavera y el verano de 1866, perecieron unas setecientas mil personas.

Enero de 1869.

X

ESPAÑA Y PAÍSES BAJOS*

Tandem fit surcuius arbor (Finalmente la rama se convierte en árbol): la rama que el Sr. Motley describió en sus volúmenes anteriores como si brotara lentamente sus hojas y raíces, mientras luchaba dolorosamente por existir en un suelo hostil, finalmente se ha convertido en un poderoso árbol de libertad, que se nutre de todas las tierras y protege a todos los pueblos civilizados con su agradable sombra. Felicitamos al Sr. Motley por la exitosa finalización de la segunda parte de su gran obra; y creemos que los neerlandeses de nuestro tiempo tienen motivos para estar agradecidos al escritor que ha narrado con tanta fidelidad y elocuencia la historia de la temible lucha de su país contra la tiranía civil y eclesiástica, y sus múltiples contribuciones al avance de la civilización europea. El Sr. Motley ha tenido suerte al elegir un tema sobre el cual escribir. Probablemente ningún siglo de la época moderna se presta tan bien a los propósitos del historiador descriptivo como el siglo XVI. Si bien por una parte los problemas que presenta son suficientemente cercanos para que los entendamos sin un gran esfuerzo de imaginación, por otra parte son suficientemente remotos para que los estudiemos sin prejuicios apasionados y distorsionadores. La contienda entre el catolicismo y la religión reformada —entre la autocracia eclesiástica y el derecho a la investigación privada— se ha convertido en algo del pasado y constituye un capítulo cerrado en la historia humana. La época que comienza donde la historia del Sr. Motley está destinada a cerrar —en la paz de Westfalia— es mucho más complicada. Desde mediados del siglo XVII se ha estado produciendo un doble movimiento en la religión y la filosofía, la sociedad y la política: un movimiento de destrucción, personificado por Voltaire y Rousseau, y un movimiento constructivo, representado por Diderot y Lessing. Seguimos viviendo en medio de esta gran época: las preguntas que presenta pueden perturbar nuestros prejuicios, así como estimular nuestra razón; los resultados que tarde o temprano debe alcanzar ahora sólo se pueden prever parcialmente; e incluso sus tendencias actuales son generalmente malinterpretadas y, en muchos sectores, totalmente ignoradas. Con el siglo XVI, como hemos dicho, el caso es muy diferente. El problema histórico

es mucho menos complejo. Las cuestiones en juego son comparativamente simples, y el historiador tiene ante sí una historia sencilla. Desde el punto de vista dramático, o más bien desde el épico, el siglo XVI es preeminente. El carácter esencialmente transicional de la historia moderna desde la ruptura de los sistemas papal y feudal no está en ningún período más claramente marcado. Al recorrer el siglo XVI nos damos cuenta de que hemos salido bastante de un estado de cosas para entrar en otro. De entrada, acontecimientos como el desafío de Barletta pueden hacernos dudar de si ya hemos dejado atrás la Edad Media.

** Historia de los Países Bajos Unidos: desde la muerte de Guillermo el Taciturno hasta la tregua de los doce años, 1609. Por John Lothrop Motley, D. C. L. En cuatro volúmenes. Vols. III. y IV. Nueva York. 1868.*

La creencia en la posición central de la tierra sigue siendo universal, y la creencia en su redondez aún no, hasta el viaje de Magallanes, generalmente aceptado. Encontramos a Inglaterra —debido en parte a la introducción de la pólvora y al consiguiente desuso del tiro con arco, en parte a los resultados de la reciente integración de Francia bajo Luis XI— retrocedida de la alta posición relativa que había ocupado bajo el gobierno de los Plantagenet; y su política aún dirigida de acuerdo con reminiscencias de Agincourt, Barnet y las alianzas borgoñonas. Encontramos a Francia justo comenzando su desafortunada carrera de intervención en los asuntos de Italia; y a España, con sus moros finalmente vencidos y un nuevo mundo más allá del océano recién añadido a su dominio, desarrollándose rápidamente hasta convertirse en el mayor imperio que se había visto desde los días de los primeros Césares. Pero a finales de siglo encontramos la vida feudal en los castillos transformada en vida moderna en las ciudades; los desafíos caballerescos intercambiados por una diplomacia demasiado sutil; Mauricio en lugar de Bayardo; un Enrique IV en lugar de un Gastón de Foix. Encontramos la vieja teoría de la posición central del hombre en el universo —el fundamento de la doctrina de las causas finales y de todo el método teológico de interpretación de la naturaleza— finalmente derribada por Copérnico. En lugar de la circunnavegación de la Tierra, el descubrimiento de un paso del Noroeste —como lo ejemplifica el heroico viaje de Barendz, tan noblemente descrito por el Sr. Motley— es ahora el principal problema geográfico. Las Compañías de las Indias Orientales, en lugar de pequeños gremios de tejedores y panaderos, dan testimonio del vasto progreso comercial. Encontramos a Inglaterra, recién llegada de su estupenda victoria sobre todo el poder de España, de nuevo en la primera fila de las naciones; Francia, bajo el más astuto de los soberanos modernos, ocupando su lugar por un tiempo como líder político del mundo civilizado; España, con sus malvados planes frustrados por todos lados, hundiéndose en ese terrible letargo mortal, del que apenas ha despertado, y que sin duda inspira compasión, aunque no es más que la merecida retribución por su pasado. Mientras que el pequeño reino de los Países Bajos, hurtado y estafado a la desafortunada Jacqueline por el "buen" duque de Borgoña, transferido a Austria como herencia matrimonial de Lady Mary, enviado a España como herencia personal del "prudente" Felipe, y por él intolerablemente atormentado con una Inquisición, un Consejo de Sangre y un duque de Alba, tras cuarenta años de guerra de independencia, se posicionó durante un tiempo como la mayor nación comercial, con la armada más formidable y uno de los ejércitos más disciplinados jamás vistos sobre la tierra. Pero el fenómeno central del siglo XVI es la culminación del movimiento protestante en su decisiva proclamación por Lutero. Durante casi trescientos años, el poder de la Iglesia había ido decayendo, y su función como agente civilizador se había vuelto cada vez más obsoleta. El primer gran golpe a su supremacía había sido dirigido con éxito parcial en el siglo XIII por el emperador Federico II. Coincidiendo con este ataque desde el exterior, encontramos una reforma iniciada desde dentro, como lo ejemplifican los movimientos dominico y franciscano. El segundo gran golpe fue dirigido por Felipe IV de Francia, y esta vez golpeó con terrible fuerza. El traslado del papado a Aviñón, en 1305, fue la abdicación virtual, aunque no reconocida, de su benéfica supremacía. Despojado de su dignidad e independencia, desde ese momento dejó de ser el defensor de la unidad nacional contra la anarquía baronial, de los derechos populares contra la usurpación monárquica, y se convirtió en un formidable instrumento de despotismo y opresión.

A través de las vicisitudes del gran cisma en el siglo XIV y los concilios refractarios en el XV, su posición se volvió rápidamente cada vez más retrógrada y desmoralizada. Y cuando, en 1530, unió sus fuerzas con las de Carlos V, para aplastar las libertades de la más digna de las repúblicas medievales, se hizo evidente que la causa de la libertad y el progreso debía confiarse de ahí en adelante a un campeón más fiel. La revuelta del norte de Europa, liderada por Lutero y Enrique VIII, no fue más que el anuncio articulado de este estado de cosas alterado. Mientras la Iglesia Romana había sido percibida como enemiga de los monarcas tiránicos y amiga fiel del pueblo, sus intrusiones, representadas por hombres como Dunstan y Becket, fueron consideradas con favor popular. La fuerza de la Iglesia residió siempre en sus instintos democráticos; y cuando se descubrió que lo habían abandonado, la indignada protesta de Lutero bastó para arrancar a media Europa de su lealtad. A finales del siglo XVI, encontramos la lucha territorial entre la Iglesia y la religión reformada sustancialmente decidida. El protestantismo y el catolicismo ocupaban entonces las mismas áreas respectivas que ocupan ahora. Desde 1600 no ha habido ningún caso de una nación que pase de una forma de culto a otra; y con toda probabilidad nunca lo habrá. Desde la disolución total de las creencias religiosas ocurrida en el siglo

pasado, toda la cuestión entre el romanismo y el protestantismo, considerados como sistemas dogmáticos, está prácticamente muerta. M. Renan está expresando una verdad casi evidente cuando dice que el desarrollo religioso ya no debe proceder por medio del proselitismo sectario, sino por medio de un desarrollo interno armonioso. La contienda entre una teología y otra, pero se sitúa entre los métodos teológicos y científicos de interpretación de los fenómenos naturales. Por lo tanto, el siglo XVI nos resulta interesante como relato total y completo. Contiene prácticamente toda la historia de la etapa final de la reforma teológica.

Este gran período se divide naturalmente en dos partes: la primera se corresponde muy estrechamente con los reinados de Carlos V y Enrique VIII, y la segunda con la época de Felipe II e Isabel. El primero de estos períodos estuvo plagado de las escaramuzas que iniciarían la gran batalla de la Reforma. Al principio, la fuerza y el alcance de la nueva revolución no eran del todo evidentes. Mientras la Inquisición reprimía vigorosamente los primeros síntomas de descontento en España, en un momento pareció que los reformadores estaban a punto de conquistar todo el Imperio, además de afianzarse en Francia. De nuevo, mientras Inglaterra se debatía entre la antigua y la nueva fe, las últimas esperanzas de la Reforma en Alemania parecían estar a punto de ser destruidas por el genio militar de Carlos. Pero en Mauricio, el héroe de Sajonia, Carlos encontró un rival más fuerte. La imagen de la rápida y desesperada marcha de Mauricio sobre Innspruck, y del gran Emperador huyendo para salvar su vida en la misma hora de su imaginado triunfo, tiene todavía para nosotros un interés más intenso que casi cualquier otra escena de esa época; porque fue el acontecimiento que demostró que el protestantismo no era una mera insurrección local que un monarca como Carlos podía fácilmente reprimir, sino una revolución gigantesca contra la cual todas las potencias del mundo podrían luchar en vano.

Con la abdicación de Carlos en 1556, el nuevo período se podría decir que comienza, y es aquí donde comienza la historia del Sr. Motley. Los acontecimientos se sucedieron rápidamente. En 1556, Felipe II, un príncipe criado y educado con el propósito específico de suprimir la herejía, asumió el gobierno del imperio más poderoso que se había visto desde la época de los Antoninos. El año anterior había comenzado una nueva era en la corte de Roma. La antigua raza de pontífices paganos, los Borgia, los Farnesio y los Médici, había llegado a su fin, y el trono papal estaba ocupado por el puritano Caraffa, un fanático tan violento como Robespierre y un enemigo de la libertad tan inflexible como el propio Felipe II. Bajo sus auspicios tuvo lugar la gran reforma de la Iglesia, señalada por el auge de los jesuitas, así como la reforma del siglo XIII había estado acompañada por el auge de los cordeliers y los dominicos. No debe olvidarse su nombre, pues fue principalmente gracias a la política que él inauguraba que el catolicismo pudo mantenerse firme. En 1557, al año siguiente, la fuerza de Francia fue derrotada en San Quintín, y España quedó con las manos libres para lidiar con las potencias protestantes. En 1558, con la ascensión al trono de Isabel, Inglaterra se comprometió con la causa de la Reforma. En 1559, comenzó el tormentoso gobierno de Margarita en los Países Bajos. En 1560, los nobles escoceses lograron la destrucción del catolicismo en el norte de Gran Bretaña. Para entonces, todas las naciones, excepto Francia, habían tomado partido en el conflicto que duraría, sin apenas interrupción, dos generaciones.

Por lo tanto, el Sr. Motley, al describir el ascenso y el progreso de la República Unida de los Países Bajos, no escribe historia holandesa, sino europea. En sus páginas, Francia, España e Inglaterra ocupan un lugar casi tan importante en la figura como la propia Holanda. Escribe la historia de la Reforma durante su época final y elige los Países Bajos como tema principal, porque durante ese período fueron el centro del movimiento. Constituían el gran baluarte de la libertad, y del éxito o fracaso de su causa dependía el futuro de Europa y de la humanidad . España y los Países Bajos, Felipe II y Guillermo el Taciturno, eran los dos principales antagonistas, y así los percibían las demás naciones y gobernantes que se unieron a la contienda. Por lo tanto, es una crítica absurda la que hemos visto dirigida al Sr. Motley: que, habiendo reducido su narrativa a la tregua de 1609, debería, en lugar de describir la Guerra de los Treinta Años, continuar con la historia holandesa y desgranar las guerras contra Cromwell y Carlos II, y la lucha del segundo Guillermo de Orange contra Luis XIV. Con ello, sólo violaría la unidad de su narrativa. Las guerras de los holandeses contra Inglaterra y Francia pertenecen a una época completamente distinta de la historia europea: una época moderna, en la que los intereses políticos y comerciales eran de suma importancia , y los teológicos, claramente secundarios. El punto álgido de la obra del Sr. Motley es la Paz de Westfalia. Tras reducir su historia al momento en que se reconoció virtualmente la independencia de los Países Bajos, tras describir las principales etapas de la lucha contra el catolicismo y la monarquía universal, librada en la primera generación por Isabel y Guillermo, y en la segunda por Mauricio y Enrique, naturalmente pasará a tratar el epílogo, tal como lo llevaron a cabo Richelieu y Gustavo, y que culminó con el cese definitivo de las guerras religiosas en toda Europa.

El conflicto en los Países Bajos fue, de hecho, mucho más que una mera lucha religiosa. En su curso se puso claramente de relieve el hecho que hemos señalado anteriormente: que, dado que la Iglesia romana había abandonado las libertades del pueblo, había encontrado un nuevo defensor en la religión reformada. La rebelión holandesa es particularmente interesante, porque fue una revuelta no sólo contra la Inquisición, sino también contra la soberanía temporal de Felipe. Además de cambiar de religión, los firmes neerlandeses consideraron oportuno librarse del yugo de su legítimo gobernante y proclamar la doctrina, tres veces herética, de la soberanía del pueblo. En este aspecto, sus opiniones eran decididamente más modernas que las de Isabel y Enrique IV. Estos grandes monarcas aparentemente no comprendieron ni apreciaron las teorías republicanas de los holandeses; aunque no es necesario que el Sr. Motley se burle de ellos con tanta frecuencia porque no estaban demasiado adelantados a su época. La proclamación de una república en los Países Bajos marcó por sí sola el comienzo de una nueva era, una era en la que las florecientes comunidades humanas ya no se compraban ni vendían, transferían ni legaban como bienes inmuebles, sino que tenían y mantenían el derecho a elegir con quién y bajo quién debían realizar sus transacciones. Las interminables negociaciones para una tregua, que ocupan casi un tercio del volumen final del Sr. Motley, muestran con sorprendente claridad la diferencia entre los puntos de vista antiguos y los nuevos. Aquí, nuevamente, creemos que el Sr. Motley yerra ligeramente al llamar demasiado la atención sobre la diplomacia prevaricante de la corte española y demasiado poco sobre su manifiesta incapacidad para comprender las demandas de los neerlandeses.

¿Cómo deberían educarse los estadistas? Bajo Felipe II y bajo la lupa de la Inquisición, ¿se esperaba que la Inquisición comprendiera una reivindicación de libertad que se originaba en los derechos del pueblo llano y no en la benevolencia o la política inteligente del Rey? La sola idea les debió haber resultado prácticamente inconcebible. En consecuencia, se esforzaron por todos los artificios posibles para persuadir a los neerlandeses a aceptar su independencia como un regalo del Rey de España. Pero a semejante autoengaño, los perspicaces holandeses no pudieron ser persuadidos. Argumentaban que su independencia no era del Rey para ser concedida. Se la habían ganado a él y a su padre en una guerra de cuarenta años, durante la cual habían sufrido atroces miserias, y todo lo que el Rey de España podía hacer era reconocerla como su derecho y dejar de molestarlos en el futuro. Sobre este punto, tan simple para nosotros, pero bastante complejo en aquellos días, los comisionados discutieron durante casi dos años. Y cuando el gobierno español, incapaz de continuar la guerra sin correr el riesgo de una bancarrota total, y con recursos cada vez más limitados por los ataques de la armada holandesa, aceptó a regañadientes una tregua en los términos neerlandeses, prácticamente reconoció su propia derrota y el derrumbe de los principios por los que había luchado con tanta obstinación. Con la tregua de 1609, el principio republicano fue admitido por el más despótico de los gobiernos.

Aquí se produjo el primer gran triunfo del republicanismo sobre la monarquía; y no tardó en dar frutos. Pues la revolución holandesa, la colonización de América por los puritanos ingleses, la gran rebelión de los Comunes , la Revolución de 1688, la revuelta de las colonias americanas y el derrocamiento general del feudalismo en 1789 no son más que actos sucesivos de un mismo drama.

Guillermo el Silencioso fue el digno precursor de Cromwell y Washington; y si no hubiera sido por la victoria que ganó durante su vida y después de su prematura muerte, los triunfos posteriores de la libertad civil podrían haberse pospuesto durante mucho tiempo en la sublime figura de William scevis tran quillus in undis (Estás en calma en las olas), pero no estamos revisando el "Auge de la República Holandesa", y en los volúmenes actuales del Sr. Motley el héroe de la tolerancia ya no aparece. Su antagonista, sin embargo, Felipe, a quien Dios, por algún propósito inescrutable, permitió que afligiera a Europa durante un reinado de cuarenta y dos años, nos acompaña casi hasta el final de la presente obra, muriendo justo a tiempo para que el historiador resuma los cargos en su contra y dicte sentencia definitiva. Por la memoria de Felipe II, el Sr. Motley no alberga la menor compasión. Rara vez alude a él sin comentar su total depravación, y lo despide con la observación de que "si hay vicios —y posiblemente los haya— de los que estuvo exento, es porque no le está permitido a la naturaleza humana alcanzar la perfección en el mal". El veredicto es, no obstante, justo por su concisión. Si alguna vez hubo una lucha entre Hércules y Cams, entre Ormuz y Arimán, entre el Poder de la Luz y el Poder de la Oscuridad, fue sin duda la lucha entre el Príncipe de Orange y el Monarca español. Se contrastan como la luz y la sombra en una de las pinturas de Doré. Y, sin embargo, quizás sea innecesario que el Sr. Motley diga que si Felipe hubiera estado vivo cuando Spínola obtuvo para él la gran victoria de Ostende, «habría considerado su deber tomar medidas inmediatas para envenenarlo». Sin duda, la imputación está suficientemente justificada por lo que sabemos de Felipe; pero es infundada.

No nos interesa saber lo que pudo haber hecho el déspota. Sabemos lo que hizo, y el historial es suficientemente condenatorio. No hay nada de malo en que le demos al Diablo lo que le corresponde, o como dice ingeniosamente Llorente: «No hay que calumniar a la Inquisición».

Felipe heredó todas las malas cualidades de su padre, sin ninguna de las buenas; por lo que es mucho más fácil juzgarlo que a su padre. Carlos, en efecto, es uno de esos personajes a los que uno apenas sabe si amar u odiar, admirar o despreciar. Tenía mucha mala sangre. Carlos el Temerario y Fernando de Aragón no eran abuelos dignos de orgullo. Sin embargo, a pesar de todo esto, heredó de su abuela Isabel mucho de lo que se puede apreciar, y su rostro, tal como lo conservó Tiziano, a pesar de su ceño fruncido y su grueso labio borgoñón, es bastante atractivo, mientras que el rostro de Felipe es simplemente odioso. En cuanto a intelecto, probablemente deba ser considerado grande, aunque su política a menudo delató la mezquindad del egoísmo. Si, en comparación con el emperador medieval cuya fama envidiaba, puede con justicia llamarse Carlos el Pequeño, aún puede, comparado con un émulo más moderno de Carlomagno —el primero de los Bonaparte—, considerarse grande e ilustrado. Si bien podía mentir y engañar con mayor maestría que cualquier monarca contemporáneo, sin exceptuar a su rival, Francisco, aún podía ser magnánimo, mientras que la generosidad de Francisco fluía solo de la superficialidad de una bondad sensiblera. Hablaba muchos idiomas y tenía los gustos de un erudito, mientras que su hijo sólo tenía las inclinaciones de un pedagogo insensible. Tenía un atisbo de urbanidad y, en cierta medida, podía llegar a ser todo para todos, mientras que Felipe sólo podía mostrarse como un fanático sombrío e impráctico. Supongo que por algunas de estas razones, el Sr. Buckle —no amigo de los déspotas, habla bien de Carlos, y el Sr. Froude se siente impulsado a contar la siguiente anécdota: Mientras estaba junto a la tumba de Lutero, reflexionando sobre la extraña trayectoria del monje gigante cuyas enseñanzas habían llegado tan lejos como para arruinar sus planes más preciados y convertir su vida en un fracaso, un espectador fanático aconsejó al Emperador que ordenara que el cuerpo fuera recogido y quemado en la plaza del mercado. «No había nada inusual en la propuesta», dice el Sr. Froude; «era práctica común de la Iglesia Católica con los restos de los herejes, considerados indignos de ser dejados en reposo en tierra santa. Apenas había, quizás, otro príncipe católico que hubiera dudado en acceder. Pero Carlos era un caballero por naturaleza. Respondió: «No lucho contra los muertos». El Sr. Motley tiene una visión menos caritativa del gran Emperador. Su generosa indignación contra todos los perseguidores lo vuelve severo; y en uno de sus primeros volúmenes, al hablar de los famosos edictos para la supresión de la herejía en los Países Bajos, usa la palabra "asesinato". Sin intentar atenuar el crimen de persecución, dudo que sea justo para Carlos llamarlo asesino. No debemos olvidar que la persecución, ahora considerada con razón un crimen atroz, fue considerada en su momento un deber sagrado por algunos; que fue nada menos que la compasiva Isabel quien estableció la Inquisición española; y que la "sanguinaria" María Tudor era una mujer que no habría obrado mal voluntariamente. Con el progreso de la civilización, sin duda llegará el momento en que la guerra, habiendo dejado de ser necesaria, se considerará altamente criminal; sin embargo, no será justo entonces responsabilizar a Marlborough o Wellington por las vidas perdidas en sus grandes batallas. Todavía vivimos en una época en la que la guerra es, para la imaginación de algunas personas, rodeadas de falsas glorias; y el más grande de los generales modernos* aún cuenta con muchos admiradores indiscriminados. Sin embargo, no es menos cierto que está cerca el día en que los edictos de Carlos V se considerarán una ofensa contra la humanidad más perdonable que la desenfrenada marcha a Moscú.

Felipe II se diferenciaba de su padre en su condición de empleado pesado, como Boutwell, de un brillante financiero como Gladstone. En organización, se diferenciaba de él como un patán de un caballero. Parecía hecho de barro. La diferencia entre ellos queda bien patente en sus gustos a la hora de comer. Ambos eran glotones terribles, hecho que la crítica puritana podría considerar igualmente desacreditado. Pero incluso en la intemperancia hay grados de refinamiento, y el crítico imparcial de la vida y las costumbres sin duda dirá que si uno debe emborracharse, que sea con Château Margaux en lugar de whisky de comisariato. Perdices en escabeche, capones gordos, jarabes de frutas, delicados pasteles y pescado poco hecho constituían la dieta de Carlos en sus últimos días en Yuste. Pero el infame Felipe se ponía enfermo con un hartazgo de cerdo poco hecho.

Diga lo que diga el padre, difícilmente nos equivocaremos al atribuirle a su hijo los instintos de asesino. No sólo quemó herejes, sino que los quemó con aire de gozo y autocomplacencia. Sus nupcias con Isabel de Francia se celebraron con un gran auto de flor. Estudió el asesinato como un arte refinado y era tan hábil en los asesinatos privados como Cellini en el grabado de gemas. La ejecución secreta de Montigny, nunca revelada hasta el siglo actual, fue un verdadero maestro de obras en este sentido.

**Esto fue escrito antes de que los hechos de Moltke eclipsaran los de Napoleón*.

Los casos de Escobedo y Antonio Pérez también pueden citarse al respecto. Oscuras sospechas se cernían sobre la muerte prematura de Don Juan de Austria, su brillante y popular medio hermano. Planeó el asesinato de Guillermo el Taciturno y recompensó al asesino con una renta vitalicia proveniente de las ganancias de las propiedades confiscadas de la víctima. Mantuvo un equipo de rufianes constantemente al servicio del asesino con el fin de eliminar a Isabel, Enrique IV, el príncipe Mauricio, Olden-Barrieveldt y Santa Aldegonda. Encargó a Alva que ejecutara la sentencia de muerte contra toda la población de los Países Bajos. Es en parte responsable de los martirios de Ridley y Latimer, y del asesinato judicial de Cranmer. Fue el primero en concebir la masacre de San Bartolomé, muchos años antes de que Catalina de Médici la llevara a cabo. Su ingratitud era tan peligrosa como su fanatismo vengativo. Aquellos que mejor habían servido a sus intereses eran los que menos probabilidades tenían de escapar a las consecuencias de sus celos. Destruyó a Egmont, quien le había ganado las espléndidas victorias de San Quintín y Gravelinas; y «con minuciosa y artística traición» planeó «la desgracia y la ruina» de Farnesio, «el hombre que era su pariente cercano y que le había servido con la mayor fidelidad desde su más tierna juventud». La opinión contemporánea incluso lo responsabilizó de las oscuras muertes de su esposa Isabel y su hijo Carlos; pero M. Gachard ha demostrado que esta sospecha es infundada. Felipe parece quizás tener más ventajas en sus relaciones domésticas que en las políticas. Sin embargo, era adicto a la incontinencia vulgar y miscelánea; hacia el final de su vida contempló seriamente casarse con su propia hija Isabel; y terminó tomando por cuarta esposa a su sobrina, Ana de Austria, quien se convirtió en la madre de su hijo y sucesor medio idiota. No conocemos ninguna familia real, salvo los Claudios de Roma, en la que la transmisión de cualidades morales e intelectuales se ilustre mejor que en esta raza borgoñona que durante dos siglos ostentó el cetro de España. Tanto el hijo Felipe como la abuela Isabel son necesarios para comprender la extraña mezcla de bien y maldad en Carlos. Pero los descendientes de Felipe —dos generaciones de idiotez y una tercera de absoluta impotencia— son un buen ejemplo de la organización y el carácter de su progenitor.

Así era el hombre que durante dos generaciones había sido considerado el baluarte de la Iglesia Católica; quien, habiendo estado en el origen de casi toda la villanía que se había cometido en Europa durante medio siglo, pudo declarar en su lecho de muerte que «en toda su vida jamás había hecho daño conscientemente a nadie». Falleció a edad avanzada de una terrible enfermedad. Bajo la influencia de una fiebre tifoidea, sobrevenida a la gota, comenzó a descomponerse en vida. «Sus sufrimientos », dice el Sr. Motley, «fueron horribles, pero ningún santo podría haber manifestado en ellos una resignación más dulce ni una paciencia más angelical. Moralizó sobre la condición a la que los más grandes príncipes podrían ser finalmente llevados por la mano de Dios, y le pidió al príncipe que observara bien la condición actual de su padre, para que, cuando él también cayera en esa situación, pudiera también ser sostenido por una conciencia libre de ofensas». ¿Qué más se necesita para completar este repugnante cuadro? Felipe era fanático hasta el punto de que el fanatismo roza la hipocresía. Estaba poseído por una "gran idea moral": la idea de convertir al catolicismo en gobernante del mundo, para poder ser él el gobernante del catolicismo. ¿Por qué, se podría decir, se permitirá que la acusación de fanatismo resolver el caso de Isabel y atenuar la culpa de Carlos, mientras que sólo refuerza la acusación contra Felipe? Porque Isabel persiguió a los herejes para salvar sus almas de un destino peor, mientras que Felipe los quemó para apartarlos de su camino. Isabel quizás habría ido a la hoguera ella misma si así hubiera podido acabar con la herejía. Felipe habría visto a todas las almas de Europa condenadas a la perdición eterna antes que ceder un ápice en sus pretensiones de dominio universal . Podía enviar a Alba a intimidar al Papa, así como a oprimir a los neerlandeses. Podía lograr la destrucción de los ortodoxos Egmont y Farnesio, así como del hereje Guillermo. Su untuosa piedad sólo aumenta la aversión que le profesamos; y su humildad ante la muerte no es ni mejor ni peor que la humildad fingida que se había convertido en una segunda naturaleza para Uriah Heep. Lo consideramos, en general, el peor personaje (salvo quizás el primer Napoleón) de toda la historia de la humanidad. Los historiadores protestantes lo han llamado con frecuencia un demonio encarnado; pero no creemos que Mefistófeles lo reconociera. Debería más bien clasificarse entre esas criaturas descritas por Dante como «un dios espía para los enemigos».

La abdicación de Carlos V dejó a Felipe como gobernante de dominios más amplios que nunca antes se habían reunido bajo el dominio de un solo hombre. Por derecho propio, Felipe era dueño no solo de España, sino también de los Países Bajos, el Franco Condado, Lombardía, Nápoles y Sicilia, además de toda América del Norte y del Sur; además, estaba casado con la reina de Inglaterra. Durante su reinado, se apoderó de Portugal, con todos sus vastos dominios en las Indias Orientales. Sus ingresos fueron mayores que los de cualquier otro monarca contemporáneo.

Su armada era considerada invencible y su ejército, el más disciplinado de Europa. Estaba destinado a desperdiciar todas estas grandes ventajas. En la lucha por la monarquía universal, en el desesperado intento de someter a Inglaterra, Escocia y Francia a su propio dominio y a la tiranía de la Inquisición, además de reconquistar los Países Bajos, desperdició todos sus vastos recursos. La guerra holandesa, como un pozo sin fondo, absorbió todo lo que pudo invertir. Mucho antes de que la guerra terminara o diera señales de terminar, sus ingresos se desperdiciaron y sus tropas en Flandes se amotinaron por falta de pago. Tuvo que depender de virreyes enérgicos como Farnesio y los Spínola para que le proporcionaran fondos de su propio bolsillo. Finalmente, se vio obligado a repudiar todas sus deudas; y a su muerte, el imperio español se encontraba en una situación tan precaria que temblaba ante la llegada de una flota holandesa hostil. Tal resultado no evidencia la capacidad de un estadista. pero el egoísmo fanático de Felipe era incompatible con la habilidad política. Nunca se le pudo hacer creer que sus proyectos habían sufrido una derrota. Tan pronto como la Armada Invencible fue enviada al fondo por los cañones de la flota inglesa y los vendavales del Océano Alemán, que envió órdenes a Farnesio para invadir Inglaterra de inmediato con la fuerza terrestre bajo su mando. Pensó obtener Escocia, cuando, después de la muerte de María, había pasado bajo el control indiscutible de los nobles protestantes. Soñaba con asegurar para su familia la corona de Francia, incluso después de que Enrique, con el libre consentimiento del Papa, hubiera hecho su entrada triunfal en París. Afirmó la soberanía completa y entera sobre los Países Bajos, incluso después de que el Príncipe Mauricio le había recuperado el último metro cuadrado de territorio holandés. Tal obstinación como esta sólo puede llamarse fatuidad.

Si Felipe hubiera vivido en tiempos paganos, sin duda , como Calígula, habría exigido el reconocimiento de su propia divinidad.

La miserable condición del pueblo español bajo este terrible reinado y las causas de su posterior degeneración han sido bien tratadas por el Sr. Motley. Las causas del fracaso de la civilización española son en parte sociales y en parte económicas; y llevaban ochocientos años operando cuando Felipe II accedió al trono. La conquista morisca en 711 prácticamente había aislado a España del resto de Europa. En las Cruzadas no participó ni cosechó ninguna de las notables ventajas derivadas de ese gran movimiento. Todas sus energías se dirigieron a liberarse del yugo de sus opresores civilizados, pero incrédulos. Durante más tiempo del que ha transcurrido desde la conquista normanda de Inglaterra, toda la población goda de España estuvo enfrascada en una incesante guerra religiosa y patriótica. El poder ilimitado así adquirido por un clero sin escrúpulos y el espíritu de intolerancia inflexible que se transmitió a toda la nación se explican así fácilmente. Pero a pesar de esto, la situación de España al ascender Carlos V no era nada prometedora. Los visigodos españoles habían sido los menos bárbaros de los colonos teutónicos dentro de los límites del Imperio; sus instituciones civiles eran excelentes; sus ciudades habían obtenido libertades municipales antes que las de Inglaterra; y sus parlamentos se permitían una libertad de expresión que habría parecido extravagante incluso al propio De Montfort. Incluso en la época de Fernando, los españoles aún se enorgullecían con razón de su libertad; y la ambición caballeresca que inspiró la maravillosa expedición de Cortés a México y cubrió el suelo de Italia, con los ejércitos españoles, era probablemente, en general, una potencia próspera. Pero las fuerzas de la libertad española se unieron demasiado tarde; en 1492, el poder del despotismo ya estaba en ascenso. En Inglaterra, la situación fue diferente. Los barones pudieron combinarse y arrebatar privilegios permanentes a la corona, en una época de auge del feudalismo. Pero las comunas españolas esperaron la acción conjunta hasta que el feudalismo se debilitó, y el despotismo moderno, con sus ejércitos permanentes y su control del poder espiritual, se alzó contra ellas. La Guerra de las Comunas, a principios del reinado de Carlos V, decidió irrevocablemente el caso a favor del despotismo, y a partir de esa fecha puede decirse que comenzó la decadencia interna de España.

Pero la consolidación triunfante de los poderes espirituales y temporales del despotismo, y el desarrollo anormal de la lealtad y la intolerancia, no fueron los únicos resultados perversos de la lucha crónica en la que España se había visto envuelta. Durante muchos siglos, mientras la España cristiana no había sido más que una franja de territorio fronterizo discutible en las afueras del reino moro, la perpetua guerra de guerrillas había dificultado o impracticable el trabajo consecutivo; y la configuración física del país contribuyó a este resultado. Saquear a los moros al otro lado de la frontera era más fácil que cultivar la tierra en casa. Luego, a medida que los españoles, ejemplificando la superioridad militar de la organización social feudal sobre la sultánica, procedieron a recuperar con firmeza el dominio sobre la tierra, los laboriosos moros, en lugar de emigrar de regreso ante el avance de sus conquistadores, permanecieron en casa y se sometieron a ellos. Así, la sociedad española se componía de dos castas distintas: los españoles moros, que eran hábiles trabajadores y los españoles godos, para quienes todo trabajo, rudo o hábil, era considerado el estigma de una raza conquistada e indigno de la atención de la gente respetable. Como dice

concisamente el Sr. Motley: La civilización industrial y científica más elevada que se había exhibido en territorio español era la de los moros y los judíos. Cuando con el tiempo esas razas fueron subyugadas, masacradas o exiliadas, no sólo se privó a España de su más alta cultura intelectual y de su trabajo más productivo, sino que la inteligencia, la ciencia y la industria fueron consideradas degradantes, por ser la marca de pueblos inferiores y detestados.

Esta es la clave de toda la historia posterior de España. El fanatismo, la lealtad y la ociosidad consagrada son los tres factores que han hecho de ese gran país lo que es hoy: la región más atrasada de Europa. En vista de las circunstancias recién narradas, no sorprende saber que en la época de Felipe II, una gran parte de los bienes raíces del país estaba en manos de la Iglesia; que cuarenta y nueve familias nobles poseían el resto; que todas las grandes propiedades estaban en manos de la cola; y que la propiedad de la aristocracia y el clero estaba completamente exenta de impuestos. Así, se impedía por igual la acumulación y la difusión del capital; y los pocos poseedores de propiedades las malgastaban en gastos improductivos. De ahí el error fundamental de la economía política española: que la riqueza está representada únicamente por los metales preciosos; un error que explica sobradamente el fracaso total, a pesar de sus magníficas oportunidades, de los intentos de España de colonizar el Nuevo Mundo. Tal era la espantosa condición de la sociedad española bajo Felipe II. Y como si este estado de cosas no fuera suficientemente malo, el siguiente rey, Felipe III, por instigación del clero, decidió expulsar al destierro a la única clase de trabajadores productivos que aún quedaba en el país. En 1610, se perpetró este tremendo crimen y error, sin parangón ni siquiera en la historia española. Toda la población morisca fue expulsada de sus hogares y conducida a los desiertos de África. Para las terribles consecuencias de esta descabellada acción no hubo remedio posible. Ningún sistema de industria nativa pudo crearse a demanda para reemplazar el que había sido aplastado para siempre de forma tan descontrolada. De esta época data la ruina social de España. En menos de un siglo, su gente se vio sumida en la hambruna; y cada cañada y sendero montañoso aislado del país se había convertido en un escondite para ladrones. Quien quiera comprender a qué lamentable condición se había reducido esta hermosa península en el siglo XVII, que estudie las inmortales páginas de Lesage. Aprenderá de nuevo la lección, aún no suficientemente considerada en el debate sobre los problemas sociales, de que las leyes de la naturaleza no pueden violarse sin conllevar un castigo terrible en proporción a la magnitud de la violación. Pero que recuerde también cuidadosamente que los españoles no son ni han sido nunca un pueblo despreciable. Si España ha producido uno de los personajes más bajos de la historia, también ha producido uno de los más altos. Ese hombre era un español, mutilado, enfermo y pobre, quebrantado por un largo cautiverio y acosado por una persecución maligna, vivió, sin embargo, una vida de grandeza y belleza digna de ser un modelo para las generaciones venideras: el autor de un libro que ha tenido una fama más amplia que cualquier otro en toda la gama de la literatura secular, y que, por su delicado humor, exquisito patetismo y profundo sentimiento ético, permanece hoy sin igual ni rival. Si Felipe II fue español, también lo fue Cervantes.

España no podía ser libre, pues violaba todas las condiciones que garantizan la libertad de un pueblo. «La agudeza intelectual, la riqueza de la imaginación, las cualidades heroicas de corazón, mano y cerebro, raramente superadas en ninguna raza y manifestadas en mil campos de batalla, y en los triunfos de una literatura magnífica y originalísima, no habían podido salvar a toda una nación de los desastres y la degradación que las meras palabras de Felipe II y la Santa Inquisición sugieren a toda mente culta». España tampoco podía enriquecerse, pues, como continúa el Sr. Motley, «casi todas las leyes que impulsan la prosperidad de un país eran violadas habitualmente». Al centrarnos en los Países Bajos, encontramos el contraste más absoluto, tanto en las condiciones históricas como en los resultados sociales; y el éxito de los Países Bajos en su larga lucha se hace fácilmente comprensible. Las provincias holandesas y flamencas habían formado parte del renovado Imperio Romano de Carlos el Grande y Othos. Aprovechando la perenne contienda por la supremacía entre los papas y los emperadores romanos, las baronías y municipios constituyentes del Imperio lograron adquirir y mantener una independencia práctica, aunque no reconocida; y esta es la razón original por la que Italia y Alemania, a diferencia de las tres comunidades europeas occidentales, han permanecido fragmentadas hasta nuestros días. Gracias a la libertad de acción práctica así asegurada, las repúblicas cívicas italianas, las ciudades hanseáticas y las ciudades de Holanda y Flandes pudieron desarrollar gradualmente un vasto comercio. La posición periférica de los Países Bajos, alejada de las autoridades imperiales y en la línea directa de comercio entre Italia e Inglaterra, fue otra ventaja peculiar. A lo largo de la Edad Media, las ciudades flamencas y holandesas tuvieron una considerable importancia política, y en el siglo XV las provincias neerlandesas eran la parte más civilizada de Europa al norte de los Alpes. Durante varias generaciones habían disfrutado y sabido mantener libertades cívicas, y cuando Carlos y Felipe intentaron imponerles su "institución peculiar", la Inquisición Española, estaban en condiciones propicias para una revuelta política y teológica. Se descubrió que las leyes naturales operaban tanto en el Rin como en el Tajo, y al final de la gran guerra de independencia, Holanda no sólo estaba mejor preparada que España para un

conflicto europeo, sino que la estaba expulsando rápidamente de los países de las Indias Orientales que había intentado colonizar en vano.

Pero si abordáramos todos los interesantes y aleccionadores temas que sugiere la obra del Sr. Motley, no terminaríamos nunca. Debemos pasar por alto los emocionantes acontecimientos narrados en estos últimos volúmenes: la victoria de Nieuport, el asedio de Ostende, la maravillosa carrera de Maurice, las sorprendentes hazañas de Spínola. No hemos intentado describir el libro del Sr. Motley, sino más bien dedicarnos a diversas reflexiones que nos sugiere su lectura. Pero no podemos concluir sin algunas observaciones sobre un gran hombre, cuyo carácter el Sr. Motley parece haber malinterpretado.

Si el Sr. Motley exhibe alguna falla grave, es quizás su tendencia natural a tomar partido en los eventos que describe, lo que a veces impide una crítica completa y exhaustiva. Con toda la intención de hacer justicia a los católicos, el Sr. Motley aún escribe como protestante, considerando todas las cuestiones desde la perspectiva protestante. Elogia y condena como un hugonote muy justo, pero hugonote al fin y al cabo. Por eso no interpreta correctamente el complejo carácter de Enrique IV, considerado una especie de renegado egoísta a quien no puede perdonar del todo por aceptar la corona de Francia de manos del Papa. Ahora bien, esta misma acción de Enrique , a ojos de una crítica imparcial, debe parecer uno de sus principales reclamos a la admiración y gratitud de la posteridad. Enrique era más que un simple hugonote: era un estadista con visión de futuro. Vio con claridad lo que ningún gobernante antes que él, salvo Guillermo el Taciturno, había percibido ni vagamente: que ni el catolicismo ni el protestantismo, sino la absoluta libertad espiritual, era el verdadero fin que debía perseguir un líder de opinión justo. Era como soberano católico que podía ser más útil incluso a sus súbditos hugonotes; y adaptó su rumbo en consecuencia. Era como soberano ortodoxo, manteniendo su posición con el consentimiento general de Europa, que podía servir mejor a los intereses de la tolerancia universal. Este principio lo plasmó en su admirable Edicto de Nantes. Lo que un príncipe hugonote podría haber hecho se puede ver en la vergonzosa forma en que los calvinistas franceses abusaron del favor que Enrique, y posteriormente Richelieu, les concedieron. Recordando cómo el propio Calvino "arrastró" a Ginebra, agradezcamos la fortuna que, en uno de los períodos más críticos de la historia, elevó a la más alta posición de la cristiandad a un hombre que era algo más que un sectario.

Con esta breve crítica, lamentablemente debemos despedirnos del trabajo del Sr. Motley. Queda mucho por decir sobre un tratado histórico que, en general, es el más valioso e importante jamás escrito por un estadounidense; pero ya hemos excedido nuestros límites.

Confiamos en que nuestro autor tendrá tanto éxito en el futuro como lo ha tenido en el pasado, y que pronto tendremos la oportunidad de dar la bienvenida a la primera entrega de su "Historia de la Guerra de los Treinta Años".

Marzo de 1868.

XI.

DANTE DE LONGFELLOW.*

La tarea de un traductor es, en el mejor de los casos, ingrata. Por muy hábil y preciso que sea, por muy dotado que esté de las cualidades divinas del poeta, es cuestionable que pueda expresar satisfactoriamente con nuevas palabras lo que una vez se dijo de forma inimitable —dicho para siempre— con las palabras antiguas. Psicológicamente, quizás no haya nada más complejo que un poema elaborado. Las fuentes de su efecto en nuestras mentes pueden compararse con un sistema de fuerzas sumamente inestable; y el más mínimo desplazamiento de frases, al perturbar el delicado equilibrio rítmico del conjunto, inevitablemente despierta una sensación discordante. Matthew Arnold nos ha impartido una excelente serie de conferencias sobre la traducción de Homero, en las que sin duda logra demostrar que algunos métodos de traducción son preferibles a otros, pero en el que demuestra con tanta contundencia que la

sencillez y la gracia, la rapidez, la dignidad y el fuego de Homero son incomunicables, salvo por las mismas palabras en las que se expresaron inicialmente.

** La Divina Comedia de Dante Alighieri. Traducida por Henry Wadsworth Longfellow. 3 vols. Boston: Ticknor & Fields, 1867. + Como observa el propio Dante, "E perb sappia ciascuno, che nulla cosa per legame musaico armonizzata si pub della sua loquela in altra trasmutare sanza rompere tutta sua dolcezza e armonia. E questa è la ragione per che Omero non si mute di greco in latino, come I' altre scritture che avemo da loro: e questa è la ragione per che i versi del Psaltero sono sanza dolcezza di musica e d' armonia ; che essi furono trasmutati d' ebreo in greco, e di greco in latino, e nella prima tras mutazione tutta quella dolcezza venne meno." (Y que todos sepan que nada armonizado por un vínculo de mosaico puede transformarse de una lengua a otra sin romper toda su dulzura y armonía. Y ésta es la razón por la que Homero no pasa del griego al latín, como los demás escritos que tenemos de ellos: y ésta es la razón por la que los versos del Salterio carecen de dulzura de música y armonía; que fueron transmutados del hebreo al griego, y del griego al latín, y en la primera transmutación toda esa dulzura desapareció.") Convito, I. 7, Opere Minori, Tom. III. pag. 80. La noble versión inglesa de los Salmos posee una belleza que le es propia.*

Y lo que se dice de Homero se aplicará a Dante quizás con mayor fuerza. Con casi toda la grandeza y rapidez de Homero, aunque no con casi toda su sencillez, el poema de Dante manifiesta una peculiar intensidad de sentimiento subjetivo que era ajena a la época de Homero, como de hecho a toda la antigüedad precristiana. Pero no necesitamos extendernos en esto, como se ha señalado a menudo debidamente, y en particular por Carlyle, en sus "Lectures on Hero-Worship". ¿Quién ha escuchado alguna vez el lamento de desesperación indecible que resuena en el verso?

"Ahi, dura terra, perche non t' apristi"

Puede quedar satisfecho con la interpretación

«¡Ah, tierra obstinada! ¿Por qué no te abriste?»

Sin embargo, esta representación es literalmente exacta.

Un segundo obstáculo, no menos formidable, no menos fatal para una traducción satisfactoria, lo presenta el complejísimo sistema de triple rima sobre el que se construye el poema de Dante. Esto, que siempre debe ser un obstáculo para el traductor, rara vez parece interferir con el movimiento libre y elegante de la obra original. El poderoso pensamiento del maestro no se vio impedido por la elaborada panoplia artística que necesariamente obstruye y acosa la interpretación del discípulo. La teiza rima de Dante es un arco de Odiseo que los mortales más débiles no pueden doblar con ningún tirón, y que el Sr. Longfellow se ha abstenido juiciosamente de intentar doblar. Sin embargo, nadie puede dejar de notar la prodigiosa pérdida que conlleva este necesario sacrificio de una de las características más notables del poema original. Que quien haya reflexionado debidamente sobre el extraño y sutil efecto que le produce la peculiar rima de "In Memoriam" de Tennyson, se esfuerce por comprender el efecto tan diferente que se produciría si los versos se alternaran o se acoplaran en pares sucesivos, o si se abandonara la rima por versos blancos. La exquisita melodía del poema se silenciaría. El sistema de rima de la "Divina Comedia" se niega igualmente a ser manipulado o ignorado. Su efecto sobre el oído y la mente es tan notable como el del sistema de rima de "In Memoriam", y la imposibilidad de reproducirlo es una buena razón por la que Dante siempre debe sufrir más por la traducción que la mayoría de los poetas.

También hay que mencionar las dificultades que inevitablemente surgen de la diversa estructura y genio de los idiomas italiano e inglés. Nadie negará que muchas de ellas son insuperables. Tomemos el tercer verso del primer canto:

"Chè la diritta via era smarrita", (Porque se perdió el camino recto)

que el señor Longfellow traduce

" For the straightforward pathway had been lost (Porque se había perdido el camino recto) ."

Quizás no haya mejor palabra que "lost" para traducir "smarrita" en este lugar; sin embargo, ambas palabras distan mucho de ser equivalentes en fuerza. Alrededor de la palabra "smarrita" se extiende una amplia penumbra de significado que no pertenece a la palabra "lost (perdido)".* Por sus connotaciones difusas, la palabra "smarrita" evoca en nuestras mentes una imagen adecuada del desconcierto y la perplejidad de quien se pierde en un bosque sin caminos. El camino real exterior, transitado por el incesante paso de hombres, bestias y vehículos con ruedas,

gradualmente se convierte en metamofoseadamente , donde la hierba brota densamente entre los surcos, donde los arbustos invaden la cuneta, donde troncos caídos de vez en cuando interceptan al viajero; y esto, a su vez, se pierde en tortuosos caminos secundarios, entre zarzas, maleza y enredaderas enmarañadas, que crecen fantásticamente a través del sendero, brotando por todos lados del perplejo vagabundo, haciendo imposible tanto el avance como la retirada. Nadie que en su infancia haya vagado solo por el bosque puede evitar sentir todo esto sugerido por la palabra «smarrita» en este pasaje. ¿Qué tan simple en comparación es la palabra «perdido», que podría aplicarse igualmente a un sendero, una reputación y una libreta? * El inglés es sin duda el idioma vivo más copioso y con mayor variedad expresiva, pero dudo que pueda proporcionar alguna palabra capaz por sí sola de evocar las imágenes complejas que aquí sugiere smarrita. ┼ Y este es sólo un ejemplo, de los muchos que podrían citarse, en los que la falta de paralelismo exacto entre los dos idiomas empleados hace que toda traducción sufra.
** Véase Diez, Diccionario Romance, sv "Marrir".*

Todas estas, sin embargo, son dificultades inherentes a la naturaleza de las cosas; dificultades de las que el traductor no es responsable; de las cuales debe intentar sacar el máximo provecho, pero que nunca podrá esperar superar por completo. Ahora debemos preguntarnos si existen otras dificultades evitables mediante un método de traducción, aunque no mediante otro; y al criticar al Sr. Longfellow, debemos preguntarnos principalmente si ha elegido el mejor método de traducción, — aquel que con mayor seguridad y facilidad despierta en la mente del lector las ideas y sentimientos despertados por el original.

** Al traducir literalmente "lost" al italiano, deberíamos obtener la palabra bastante diferente: perdata.*

+ El método más flexible del Dr. Parsons conduce a un resultado más satisfactorio, aunque todavía insuficiente: -

" A mitad de camino en el viaje de nuestra vida, en un bosque,

Me desvié del camino correcto."

El traductor de un poema puede proceder según dos principios distintos. En el primer caso, puede traducir el texto de su original al inglés, línea por línea y palabra por palabra, conservando en la medida de lo posible sus secuencias verbales exactas y traduciendo cada palabra individual a una palabra inglesa lo más equivalente posible en su fuerza etimológica. En el segundo caso, dejando de lado la mera equivalencia sintáctica y etimológica, su objetivo será reproducir el significado y la fuerza intrínsecos del original, en la medida en que la diferencia constitucional de ambos idiomas se lo permita.

Este es el primero de estos métodos que el Sr. Longfellow ha seguido en su traducción de Dante. La fidelidad al texto original ha sido su principio rector; y es innegable que, al aplicarlo, ha alcanzado un éxito tan encantador como sorprendente. Es improbable que el método de traducción literal reciba una ilustración más espléndida. De hecho, se pone a prueba de tal manera que las deficiencias que ahora se observan no se refieren tanto al propio estilo de trabajo del Sr. Longfellow como al método mismo, con el que necesariamente están implicadas. Estos defectos son, en primer lugar, el uso demasiado frecuente de la inversión sintáctica y, en segundo lugar, la preferencia demasiado manifiesta por las palabras de origen románico sobre las de origen sajón.

Para ilustrar el primer punto, permítanme dar algunos ejemplos . En el Canto I tenemos:

" So bitter is it, death is little more ;
But of the good to treat which there I found,
Speak will I of the other things I saw there "

(Tan amargo es, que la muerte es poco más;

pero del bien que allí encontré,

hablaré de las otras cosas que vi allí) .

que así lo expresa el señor Cary:

"Lo cual, para recordarlo solo, renueva mi consternación, con amargura no lejos de la muerte. Sin embargo, para hablar de lo bueno que allí sucedió, todo lo demás que allí descubrí";

y por el Dr. Parsons,—

"Su solo pensamiento es casi la muerte para mí;

*"Sin embargo, habiendo encontrado allí algo bueno, contaré otras cosas que por casualidad vi allí."**

Nuevamente en el Canto X encontramos:

" Su cementerio tiene a este lado Con Epicuro todos sus seguidores,

Quien con el cuerpo mortal hace el alma " ; -

una inversión que quizá no sea más unidiomatica que la del señor Cary, -

" El cementerio de esta parte obtiene Con Epicuro todos sus seguidores,

"Quien con el cuerpo hace morir el espíritu";

pero que el señor Wright evita ventajosamente, -

"Aquí tiene Epicuro su tumba de fuego, y con él todos sus seguidores, que sostienen que el alma y el cuerpo comparten un destino común";

y está aún mejor expresado por el Dr. Parsons:

"Aquí en su cementerio de ese lado, con toda su secta, está encerrado Epicuro,

¿Quién pensó que el espíritu con su cuerpo murió?

Y aquí mis ojos, volviendo al final del Canto IX

** " Tanto e amara, che poco è piu morte :*
Ma per trattar del ben ch' i' vi trovai,
Dirò dell' altre cose, ch' io v' ho scorte."

Inferno, I. 7-10.

("Es tan amargo, que poco más es la muerte:*

Pero para tratar del bien que allí encontré,

Os contaré otras cosas que he visto allí."

Infierno, I. 7-10.)

+ " Suo cimitero da questa parte hanno
Con Epicuro tutti i suoi seguaci,
Che l' anima col corpo morta fanno."

Inferno, X. 13-15.

(+ "Su cementerio de este lado tiene

Con Epicuro y todos sus seguidores,

Que hacen que el alma muera con el cuerpo."

Infierno, X. 13-15.)

caemos en un contraste similar entre las líneas del Sr. Longfellow, -

"For flames between the sepulchres were scattered,
By which they so intensely heated were,
That iron more so asks not any art,''

("Pues las llamas se dispersaron entre los sepulcros,

por las cuales se calentaron tan intensamente,

que el hierro ya no requiere arte alguno,'')

y los del Dr. Parsons, -

" For here mid sepulchres were sprinkled fires,
"Wherewith the enkindled tombs all-burning gleamed;
Metal more fiercely hot no art requires."

("Pues aquí, entre los sepulcros, se rociaron fuegos,

con los cuales las tumbas encendidas brillaron ardientes;

ningún arte requiere metal más ardiente.")

¿No parece que en todos estos casos el Sr. Longfellow , y en menor medida el Sr. Cary, por su estricta adherencia a la letra, transgreden las reglas ordinarias de la construcción inglesa; y que el Dr. Parsons, por su relativa libertad de movimiento, produce mejor poesía así como mejor inglés? En el último ejemplo especialmente, las inversiones del Sr. Longfellow son tan violentas que para un lector que desconozca el original italiano, su oración podría resultar difícilmente inteligible. En italiano tales inversiones son permisibles; en inglés no lo son; y el Sr. Longfellow, al trasplantarlas al inglés, sacrifica el espíritu a la letra y crea una oscuridad en la traducción donde todo es lucidez en el original. ¿No demuestra esto que la teoría de la literalidad absoluta, en el caso de dos idiomas tan diferentes como el inglés y el italiano, no es la verdadera?

En segundo lugar, la teoría de la traducción del Sr. Longfellow lo lleva en la mayoría de los casos a elegir palabras de origen románico con preferencia a las de ascendencia sajona, y en muchos casos a elegir una palabra románica desconocida en lugar de una familiar, porque resulta que la primera es etimológicamente idéntica a la palabra original.

"Che tra gli avelli fiamme erano sparte,

Per le quail eran si del tutto accesi,

Che ferro pia non chiede verun' arte."

Infierno, IX. 118—120.

("Que las llamas se extendieron entre los sepulcros,*

Por lo que estaban tan completamente entusiasmados,

Ese hierro ningún arte lo requiere más."

Infierno, IX. 118 - 120.)

Permítanme citar como ejemplo el comienzo del Canto III:

" Per me si va nella citta dolente,
Per me si va nelT etemo dolore,
Per me si va tra la perduta gente.

("A través de mí se va a la ciudad del dolor,

Para mí es un dolor eterno,

Para mí va entre la gente perdida.)

He aquí tres versos que, en su incomparable sencillez y grandeza, bien podrían despertar la desesperación en el corazón de cualquier traductor. Comparemos la versión del Sr. Longfellow .

"Through me the way is to the city dolent;
Through me the way is to eternal dole ;
Through me the way among the people lost,"—

("Por mí se llega a la ciudad afligida;

por mí se llega al eterno dolor;

por mí se llega al pueblo perdido.")—

con el del Dr. Parsons, —

" Through me you reach the city of despair ;
Through me eternal wretchedness ye find ;
Through me among perdition's race ye fare."

("Por mí llegaréis a la ciudad de la desesperación;

por mí encontraréis la miseria eterna;

por mí viajaréis entre la raza de la perdición.")

No creo que nadie niegue que la versión del Dr. Parsons , si bien se aleja mucho más de la dicción del original que la del Sr. Longfellow, se acerca algo más a su esencia. Queda por buscar la explicación de este fenómeno. Queda por ver por qué palabras que son la contraparte exacta de las de Dante no son aptas para evocar en nuestras mentes los sentimientos que las propias palabras de Dante evocan en la mente de un italiano. Y esta indagación conduce a algunas consideraciones generales sobre la relación del inglés con otras lenguas europeas.

Todo el mundo sabe que la poesía francesa, comparada con la alemana, le parece al lector inglés muy insulsa e insípida; pero la causa de este hecho no es tan evidente como el hecho mismo. Que la poesía alemana es real e intrínsecamente superior a la francesa es fácilmente admitido; pero esto no basta para explicar todas las circunstancias del caso.

No explica por qué algunos de los mismos pasajes de Corneille y Racine, que nos parecen aburridos y prosaicos, resultan para el francés un instinto de aprehensión con fervor poético . No explica el hecho indudable de que nosotros, que hablamos inglés, somos propensos a subestimar la poesía francesa, mientras que estamos igualmente dispuestos a rendir a la poesía alemana incluso más de lo que le corresponde. La razón debe buscarse en las asociaciones verbales establecidas en nuestras mentes por la peculiar composición del idioma inglés. Nuestro vocabulario se compone principalmente, por un lado, de palabras sajonas indígenas y, por otro, de palabras derivadas del latín o el francés. Son principalmente palabras de la primera clase las que aprendemos en la infancia y las que se asocian con nuestras emociones más domésticas y profundas; mientras que las palabras de la segunda clase, generalmente adquiridas algo más tarde en la vida y empleadas en un discurso abstracto y sereno, tienen una función intelectual más que emocional que cumplir. Sus significados originales, las metáforas físicas que implican, que quizás aún sean algo evidentes para el francés, son para nosotros completamente inexistentes. Sólo queda el significado derivado o metafísico. La palabra « *transgress,* (transgredir) » no nos presenta ninguna imagen física de un hombre traspasando un límite, ni al usar la palabra « *comprehension* (comprensión)» nos imaginamos ningún acto manual de comprensión. Es a esta doble

estructura del inglés a la que debe su superioridad sobre cualquier otra lengua, antigua o moderna, para fines filosóficos y científicos. Aunque existen numerosas excepciones, se puede afirmar con seguridad, de forma general, que poseemos y usamos habitualmente dos tipos de lenguaje: uno físico, para nuestros fines cotidianos, y otro metafísico, para fines de razonamiento y discusión abstractos. No decimos:

Al igual que los alemanes, begripe (nos quejamos) (begreifen) de una idea, pero decimos que la concebimos. Usamos una palabra que antaño tenía el mismo significado material que begralen, pero que en nuestro idioma lo ha perdido por completo. Por consiguiente, podemos llevar a cabo investigaciones filosóficas mediante palabras que están casi o totalmente libres de esas sombras de significado concreto original que, en alemán, con demasiada frecuencia oscurecen el significado abstracto adquirido. Quien se haya dedicado a la metafísica inglesa y alemana no dejará de reconocer la prodigiosa superioridad del inglés en fuerza y perspicuidad, derivada principalmente de las causas aquí expuestas. Pero si bien esta homogeneidad estructural en alemán lo perjudica para fines filosóficos, es precisamente lo que lo hace tan excelente como medio para la expresión poética, en opinión de quienes hablan inglés. Siendo el alemán casi un idioma emparentado con el anglosajón, no sólo sus palabras sencillas nos impactan con la misma fuerza que nuestros términos sajones, sino que sus compuestos, al conservar casi intactos sus significados físicos, evocan en nuestras mentes imágenes concretas de la mayor precisión y vivacidad. Es por ello que el alemán nos parece una lengua eminentemente poética, y es por ello que tendemos naturalmente a sobrevalorar en lugar de menospreciar la poesía que se escribe en él.

Con respecto al francés, la situación es justo la contraria. El francés no tiene palabras sajonas, pero sí posee, en cambio, un acervo indígena de palabras latinas, que aprende en la infancia temprana, que dan salida a sus sentimientos más íntimos y que conservan, en cierta medida, su primitivo y concreto pintoresquismo. Son para él tan valiosas como lo son nuestras palabras sajonas para nosotros. Aunque frías y meramente intelectuales para nosotros, para él son cálidas y emotivas; y esta es una de las razones por las que no podemos dejar esto perfectamente claro, tomemos dos o tres versos de Shakespeare:

" Blow, blow, thou winter wind !
Thou art not so unkind
As man's ingratitude.
Thy tooth is not so keen," etc., etc.

("¡Sopla, sopla, viento de invierno!

No eres tan cruel como la ingratitud del hombre.

"Tu diente no es tan afilado", etc., etc.;)

que he visto en alguna parte traducido así al francés:

"Souffle, souffle, vent d'hiver !
Tu n'es pas si cruel
Que l'ingratitude de l'homme.
Ta dent n'est pas si pénétrante," etc., etc.

("¡Sopla, sopla, viento invernal!

No eres tan cruel

Que la ingratitud del hombre.

"Tu diente no es tan penetrante", etc., etc.)

¿Por qué nos tendemos a reír al leer esto? Porque despierta en nosotros una corriente subyacente de conciencia que, si se expresa con palabras, podría ser algo así:

"Insufflate, insufflate, wind hibernal !
Thou art not so cruel
As human ingratitude.
Thy dentition is not so penetrating," etc., etc.

("

¡Insufla, insufla, viento hibernal!

No eres tan cruel

como la ingratitud humana.

Tu dentadura no es tan penetrante", etc., etc.)

No produciría tal efecto en un francés. La traducción le parecería excelente, y realmente lo es. El último verso, en particular, nos parecería poético si no tuviéramos en nuestro idioma palabras muy afines a «dent» y «pénétrante», empleadas habitualmente en sentidos no poéticos.

Al aplicar estas consideraciones a la elección de palabras del Sr. Longfellow en su traducción de Dante, vemos de inmediato la imprecisión del principio de que las palabras italianas deben traducirse por sus equivalentes romances en inglés. Las palabras etimológicamente idénticas a las del original son a menudo, por esa misma razón, las peores palabras que podrían usarse. Son ásperas y extrañas para el oído inglés, por muy hogareñas y musicales que sean.

Por muy cáusticas que puedan resultar para un italiano. Sus connotaciones difieren en ambos idiomas; y la traducción, que se vuelve literalmente exacta al usarlas, resulta al mismo tiempo inexacta, o al menos inadecuada. Dole y dolent son, sin duda, las contrapartes exactas de dolore y dolente, en lo que a la mera etimología se refiere. Pero si consideramos el efecto que se produce en la mente del lector, miseria y desesperación son equivalentes mucho mejores. La primera puede suscitar nuestra aprobación intelectual, pero la segunda despierta nuestra empatía emocional.

Sin duda, gracias a una larga familiaridad con las lenguas románicas , el erudito se emancipa en gran medida de las condiciones que le impone la peculiar composición de su inglés nativo. El significado concreto de las palabras románicas se le hace evidente, y estas adquieren energía y vitalidad. La expresión dolent puede así satisfacer al estudiante familiarizado con el italiano, porque evoca en su mente, a través de su equivalente dolente, las mismas asociaciones que esta última evoca en la mente del propio italiano.* Pero esta capacidad de apreciar a fondo las bellezas de una lengua extranjera es, en última instancia, un gusto adquirido, tanto como el gusto por las aceitunas y el kirschenwasser para el paladar. Sólo mediante un estudio largo y profundo podemos así dotarnos temporalmente, por así decirlo, de una conciencia francesa o italiana a cambio de nuestra conciencia inglesa. El epicúreo literario puede disfrutar con epítetos como dolent; pero el lector inglés común, que ama la sencillez de una comida sencilla difícilmente puede evitar sobresaltarse.

** Un consumado erudito italiano, cuya delicadeza de gusto nadie pone en duda, y cuyo conocimiento de la dicción de Dante probablemente no es inferior al del señor Longfellow, me ha dicho que considera la expresión como noble y efectiva, llena de dignidad y solemnidad.*

Para él, tiene un sabor grotesco; y si hay algo que debe evitarse especialmente en la interpretación de Dante, es el grotesco.

Quienes han leído a Dante sin leer en él, y quienes han derivado sus impresiones de su poema de las memorables ilustraciones de M. Dore, probablemente objetarán aquí. ¡Qué! ¡Dante no es grotesco! Esa estructura en forma de embudo del pozo infernal; Minos dictando sentencia sobre los condenados enrollando su cola; Caronte golpeando las sombras rezagadas con su remo; Antaios recogiendo a los poetas con sus dedos y bajándolos en el hueco de su mano al Noveno Círculo; Satanás triturando en sus monstruosas mandíbulas a los architraidores, Judas, Bruto y Casio; Ugolino apaciguando su hambre en la dura nuca de Ruggieri; Bertrand de Born mirando (si se me permite la expresión) su cabeza cortada; los ladrones cambiando forma con serpientes; toda la tropa demoníaca de Malebolge, ¿no son todas estas cosas grotescas más allá de todo lo demás en poesía? Para nosotros, criados en este siglo XIX científico, sin duda lo parecen; y por Leigh Hunt, quien tenía la manera dieciochesca de apreciar épocas distintas a la suya, fueron tratados uniformemente como tales. Para nosotros, a primera vista, son grotescos, porque ya no son reales. Hemos dejado de creer en tales cosas, y ya no despiertan ningún sentimiento parecido al terror. Pero en el siglo XIII, en la mente de Dante y sus lectores, eran realidades vivientes y terribles. Que Dante creyera literalmente en todo este mundo sobrenatural, y lo describiera con tan maravillosa minuciosidad porque creía en él, admite pocas dudas. Mientras caminaba por las calles de Verona, la gente susurraba: «Miren, ahí está el hombre que ha visto el infierno!»

En verdad, había estado en el infierno y lo describió tal como lo vio, con la aguda mirada de la imaginación y la fe. Con toda su extraña rareza, casi no hay otro libro en toda la literatura humana que se caracterice por una veracidad tan inquebrantable como la "Divina Comedia". Nada se escribe allí arbitrariamente, por capricho o por el bien del efecto poético, sino porque a la imaginación de Dante se le había presentado de forma tan imponente que no pudo evitar describirlo tal como lo vio. Al leer sus cantos, olvidamos al poeta y sólo tenemos ante nosotros al veraz viajero en reinos extraños, de quien el interrogatorio más perspicaz puede extraer sólo un relato consistente. Para él, y para la mentalidad medieval en general, este reino exterior, con sus salas de Desesperación, Expiación y Beatitud, era tan real como el propio Sacro Imperio Romano Germánico. Sus extraordinarios fenómenos no debían ser observados con ojos críticos y calificados de grotescos, sino vistos con ojos de fe, y para ser adorado, amado o estremecido. Por lo tanto, correctamente visto, el poema de Dante no es grotesco, sino indescriptiblemente terrible y solemne; y es justificada la afirmación de que debe evitarse con diligencia todo lo grotesco y extravagante en su interpretación.

Por lo tanto, si bien reconozco la precisión con la que el Sr. Longfellow ha mantenido el ritmo de su original línea tras línea, siguiendo el "paso de sus pies", según el lema citado en su portada, no puedo sino pensar que su precisión habría sido de un tipo algo mayor si de vez en cuando se hubiera permitido un poco más de libertad de elección entre palabras y modismos ingleses y romances.

Algunos ejemplos quizá sirvan para reforzar y aclarar aún más esta posición.

"Infierno", Canto III, línea 22, según Long Fellow:

" There sighs, complaints, and wlulations loud
Resounded through the air without a star,
Whence I at the beginning wept thereat. "

"Allí suspiros, quejas y ululaciones resonaban en el aire sin una estrella, por lo que al principio lloré."

Según Cary:

" Here sighs, with lamentations and loud moans
Resounded through the air pierced by no star,
That e'en I wept at entering.

"Aquí suspiros, con lamentaciones y fuertes gemidos resonaban en el aire, no atravesado por ninguna estrella, que incluso lloré al entrar."

Según Parsons:

" Mid sighs, laments, and hollow howls of woe,
Which, loud resounding through the starless air,
*Forced tears of pity from mine eyes at first."**

"Entre suspiros, lamentos y huecos aullidos de dolor,

Lo cual, resonando fuertemente en el aire sin estrellas, al principio arrancó lágrimas de piedad de mis ojos."*

Canto V., verso 84: —

Longfellow. — " Fly through the air by their volition borne."
Cary. — " Cleave the air, wafted by their will along."
Parsons. — " Sped ever onward by their wish alone." +

LONGFELLOW. — "Vuelan por el aire impulsados por su voluntad."

CARY. — "Surcan el aire, impulsados por su voluntad."

PARSONS. — "Avanzan siempre por su solo deseo."

Canto XVII, verso 42:

Longfellow. — "That he concede to us his stalwart shoulders."
Cary. — " That to us he may vouchsafe
The aid of his strong shoulders."
Parsons. — " And ask for us his shoulders' strong support." ┼

LONGFELLOW. — "Que nos conceda sus valientes hombros."

CARY. — " Para que nos conceda

La ayuda de sus fuertes hombros."

PARSONS. — "Y pídele que sus hombros nos apoyen firmemente." ╫

Canto XVII, verso 25: -

Longfellow. — " His tail was wholly quivering in the void,
Contorting upwards the envenomed fork
That in the guise of scorpion armed its point."

LONGFELLOW. — " Su cola temblaba por completo en el vacío, retorciendo hacia arriba la horquilla envenenada

Que bajo la apariencia de escorpión armó su punta."

Cary. — " In the void
Glancing, his tail upturned its venomous fork,
With sting like scorpions armed."

CARY. — " En el vacío, Al mirar hacia arriba, su cola alzó su venenosa horquilla, armada con aguijón como el de un escorpión.

** " Quivi sospiri, pianti ed alti guai*

Risonavan per 1' aer senza stelle,

Perch' io al cominciar ne lagrimai."

+ " Volan per l' aer dal volcr portate."

t " Che ne conceda i suoi oracri forti."

("Aquí se oyen suspiros, llantos y fuertes lamentos*

Resonaron en el aire sin estrellas,

Porque al principio lloré".

+ "Vuelan por el aire llevados por el viento."

"Que nos conceda sus fuertes oráculos".)

PARSONS. — " In the void chasm his trembling tail he showed,
As up the envenomed, forked point he swung,
*"Which, as in scorpions, armed its tapering end." **

*("En el vacío abismo mostró su cola temblorosa, mientras balanceaba la punta envenenada y bifurcada, que, como en los escorpiones, armó su extremo afilado.") **

Canto V., verso 51: —

LONGFELLOW *" People whom the black air so castigates."*. —

("Pueblo al que el aire negro castiga tanto."

CARY. — *" By the black air so scourged."* ┼

("Por el aire negro tan azotado.")

Línea 136 : —

LONGFELLOW. — *" Kissed me upon the mouth all palpitating."*

("Me besó en la boca, palpitante.")

CARY. — *"My lips all trembling kissed."* ╪

("Me besó los labios, temblorosos.")

"Purgatorio", Canto XV., línea 139: -

LONGFELLOW. — *""We passed along, athwart the twilight peering*
Forward as far as ever eye could stretch
Against the sunbeams scrotine and lucent." §

("Pasamos a través del crepúsculo, mirando hacia adelante hasta donde la vista podía extenderse, contra los rayos del sol serenos y brillantes." §)

El « *" bright vespertine ray "* (“brillante rayo vespertino”) del señor Cary es apenas un poco mejor; pero el « *" splendour of the evening ray "* (“esplendor del rayo vespertino» del señor Wright es, en su simplicidad, mucho más preferible”).

Canto XXXI, verso 131: —

LONGFELLOW. — *"Did the other three advance*
Singing to their angelic saraband."

("¿Avanzaron los otros tres

Cantando a su zarabanda angelical.")

CARY. — *"To their own carol on they came*
Dancing, in festive ring angelical. (

"A su propio villancico vinieron.

Bailando, en festivo anillo angelical.")

WRIGHT. — *"And songs accompanied their angel dance."*

"Y las canciones acompañaron su danza angelical."

En este caso, el señor Longfellow aparentemente ha seguido la autoridad de la Crusca, leyendo

"Cantando al loro angelico carribo",

("Cantando a su angelical carribo")

y traduciendo carribo por zaraband (zarabanda), una especie de danza morisca

** "Nel vano tutta sua coda guizzava, Torcendo in su la venenosa forca,*

Che, a guisa di escorpión, la punta armava."

("En el vacío toda su cola se retorcía, girando sobre la horquilla venenosa,

"Que, como un escorpión, armó la punta.")

┼ *" Genti che l' aura nera si gastiga."*

("Personas que son castigadas por el aura negra.")

╫ *"La boca mi bade tutto tremante."*

("Mi boca está toda temblando.")

§ "Noi andavam per lo vespero attenti

Oltre, quanto potean gli occhi allungarsi, Contra i raggi serotini e lucenti."

("Pasamos la velada con atención.

Más allá, hasta donde alcanzaba la vista, contra los brillantes rayos de la tarde").

Sin embargo, los mejores manuscritos avalan la interpretación de M. Witte:

"Danzando al loro angelico carribo."

Si esto es correcto, carribo no puede significar "un baile", sino más bien "la canción que acompaña al baile"; y el verdadero sentido del pasaje habrá sido mejor expresado por el Sr. Cary.*

Siempre que la traducción del Sr. Longfellow se mantiene libre de rarezas de dicción y construcción, resulta muy animada y vigorosa. Nada puede ser más excelente que su interpretación del «Purgatorio», Canto VI, versos 97-117:

" German Albert ! who abandonest
Her that has grown recalcitrant and savage,
And oughtest to bestride her saddle-bow,
May a just judgment from the stars down fall
Upon thy blood, and be it new and open,
That thy successor may have fear thereof
Because thy father and thyself have suffered,
By greed of those transalpine lands distrained,
The garden of the empire to be waste.
Come and behold Montecchi and Cappelletti,
Monaldi and Filippeschi, careless man !
Those sad already, and these doubt-depressed !
Come, cruel one ! come and behold the oppression
Of thy nobility, and cure their wounds,
And thou shalt see how safe [?] is Santafiore.
Come and behold thy Rome that is lamenting,
Widowed, alone, and day and night exclaims
** My Csesar, why hast thou forsaken me ?*
Come and behold how loving are the people ;
And if for us no pity moveth thee,
Come and be made ashamed of thy renown.'' ┼

("¡Oh Alberto alemán! ¿Quién te abandonó?

Aquella que se ha vuelto recalcitrante y salvaje, y que debería montar su silla de montar,

Que un juicio justo de las estrellas caiga sobre tu sangre, y sea nuevo y abierto, para que tu sucesor pueda temerlo.

Porque tu padre y tú habéis padecido,

Por la avaricia de aquellas tierras transalpinas, el jardín del imperio quedará desolado.

¡Ven y contempla a Montecchi y Cappelletti, llonaldi y Filippeschi, hombre descuidado!

¡Esos ya tristes, y estos deprimidos por la duda!

¡Ven, cruel! Ven y contempla la opresión de tu nobleza y cura sus heridas.

Y verás qué seguro [?] está Santafiore.

Ven y contempla tu Roma que se lamenta, viuda, sola, y día y noche exclama: «César mío, ¿por qué me has abandonado?»

Ven y contempla cuán amoroso es el pueblo; y si no tienes piedad de nosotros,

Ven y avergüénzate de tu renombre.'')

* Véase Blanc, Vocabolario Dantesco, s.v. "caribo".

┼ " 0 Alberto Tedesco, che abbandoni
Costei ch'e fatta indomita e selvaggia,

E dovresti inforcar li suoi arcioni,

Giusto giudizio dalle caggia rancia

Sopra it tuo sangue, e sia nuovo ed aperto,

Tal che it tuo sucesor temenza n' aggia:

("Oh Alberto Tedesco, ¿qué estás abandonando?

Ella que se ha vuelto indómita y salvaje,

Y tú deberías viajar en sus alforjas,

Juicio justo de la rance scaggia

Por encima de tu sangre, y sea nueva y abierta,

Para que tu sucesor lo tema:)

Así también, Canto III, líneas 79 – 84:

"As sheep come issuing forth from out the fold
By ones, and twos, and threes, and the others stand
Timidly holding down their eyes and nostrils,
And what the foremost does the others do
Huddling themselves against her if she stop,
*Simple and quiet, and the wherefore know not."**

("Como ovejas que salen del redil

De uno en uno, de dos en dos, de tres en tres, y los demás permanecen

Tímidamente tapando sus ojos y fosas nasales,

Y lo que hace la primera, los demás, acurrucándose contra ella si se detiene, simples y tranquilos, y el por qué no lo sabe.)

La exclamación de Francesca a Dante está traducida así por el señor Longfellow:

" And she to me : There is no greater sorrow
Than to be mindful of the happy time
In misery." +

("Y ella a mí: No hay mayor dolor que recordar los tiempos felices en la miseria."

Esto es admirable, lleno del verdadero brillo poético, se había utilizado el equivalente románico de dolore en lugar de nuestro buen sajón sorrow (pena)* Así también, el "Paradiso (Paraíso)",

Che avete tu e il tuo padre sofferto,
Per eupidigia di costa distretti,
Che il giardin dell' imperio sia diserto.
Vieni a veder Monteechi e Cappelletti,
Monaldi e Filippeschi, uom senza cura :
Color gia tristi, e questi con sospetti.
Vien, crudel, vieni, e vedi la pressura
De' tuoi gentili, e cura lor magagne,
E vedrai Santafior com' e oscura [secura ?].
Vieni a veder la tua Roma che piagne,
Vedova e sola, e di e notte chiama :
Cesare mio, perche non m' accompagne ?
Vieni a veder la gente quanto s' ama ;
E se nulla di noi pieta ti move,
A vergognar ti vien della tua fama."
** " Come le pecorelle escon del chiuso*
Ad una, a due, a tre, e l' altre stanno
Timidette atterrando 1' occhio e il muso
;
E ci6 che fa la prima, e l' altre fanno,
Addossandosi a lei s' ella s' arresta,
Semplici e quete, e lo 'mperche non sanno."
+ " Ed ella a me : Nessun maggior dolore
Che ricordarsi del tempo felice
Nella miseria."

(¿Qué habéis sufrido tú y tu padre,

Para la euforia de los distritos costeros,

Que el jardín del imperio quede desierto.

Ven a ver a Monteechi y Cappelletti,

Monaldi y Filippeschi, hombres sin cuidados:

Colores ya tristes, y estos con sospechas.

Ven, cruel, ven y mira la presión.

De tu especie, y curar sus problemas,

¿Y veréis lo oscuro y seguro que es Santafior?].

Ven a ver tu Roma que llora,

Viuda y sola, y día y noche llama:

César mío, ¿por qué no me acompañas?

Venid y ved cuánto se aman las personas;

Y si nada os mueve a compadecernos,

Te avergüenzas de tu fama."

** "Como las ovejas salen del redil*

Uno, dos, tres y los demás están ahí.

Aterrizaje tímido 1' ojo y hocico;

Y lo que hace el primero, y lo hacen los demás,

Apoyándose en ella si se detiene,

Sencillo y silencioso, y no saben por qué."

+ "Y ella a mí: No hay mayor dolor

Qué recordar de los momentos felices

"En la miseria."

Canto I, línea 100: -

"Whereupon she, after a pitying sigh,
Her eyes directed toward me with that look
A mother casts on a delirious child." t

("Entonces ella, después de un suspiro de compasión,

Sus ojos se dirigieron hacia mí con esa mirada que

Una madre lanza a un niño delirante).

Y, por último, el comienzo del octavo canto del Purgatorio:

" 'T was now the hour that turneth back desire
In those who sail the sea, and melts the heart,
The day they 've said to their sweet friends farewell
And the new pilgrim penetrates with love,
If he doth hear from far away a hell
That seemeth to deplore the dying day." ╫

("Era ahora la hora que devuelve el deseo

a quienes navegan por el mar, y derrite el corazón,

el día en que se despidieron de sus dulces amigos

y el nuevo peregrino se adentra en el amor,

si oye desde lejos un infierno

que parece deplorar el día que muere”). ╫

Este pasaje ofrece un excelente ejemplo de lo que el método de traducción literal puede lograr en su máxima expresión. Salvo en el segundo verso, donde se prefiere sabiamente «*those who sail the sea"(* los que navegan por el mar») a cualquier equivalente románico de «naviganti», la versión es completamente literal; tan literal como la que hace el colegial cuando abre su Virgilio en la Cuarta Égloga y lee torpemente: *" Sicilian Muses, let us sing things a little greater.'-* («Musas sicilianas, cantemos cosas un poco más grandiosas»). Pero no hay nada torpe, nada que suene a sala de recitación en estos versos del Sr. Longfellow. Por su gracia natural y exquisita belleza, sería difícil superarlos.

***** Sin embargo, por admirable que sea, no estoy del todo seguro de que el Dr. Parsons, al tomarse más libertades con el original, no lo haya superado: —"**

" And she to me : The mightiest of all woes
Is in the midst of misery to be cursed
With bliss remembered."

("Y ella a mí: El más poderoso de todos los males

Es en medio de la miseria ser maldecido

Con dicha recordada.")

┼ *"Ond' ella, appresso d'un pio sospiro,*
Gli occhi drizzo ver me con quel sembiante,
Che madre fa sopra figliuol deliro."

(┼ "Entonces ella, después de un piadoso suspiro,
Me miró directamente con esa expresión,

"Lo que una madre hace elogiar a su hijo.")

╫ *"Era gia l' ora che volge il disio*
Ai naviganti, e intenerisce il core
Lo di eh' han detto ai dolci amici addio ;
E die lo nuovo peregrin d' amore
Punge, se ode squilla di lontano,
Che paia il giorno pianger che si more."

╫ *("Ya era la hora que enciende el deseo*
A los marineros, y les ablanda el corazón.
Digo que se despidieron de sus dulces amigos;
Y el nuevo peregrino del amor
Pica si oye un timbre de lejos,
Que parezca que lloramos el día que morimos.")

"
Soft hour which wakes the wish, and melts the heart,
Of those who sail the seas, on the first day
When they from their sweet friends are torn apart
;
Or fills with love the pilgrim on his way,
As the far bell of vesper makes him start,

Seeming to weep the dying day's decay.
Is this a fancy which our reason scorns ?
*Ah, surely nothing dies but something mourns ! " **

(" Hora suave que despierta el deseo y derrite el corazón,

de quienes surcan los mares, el primer día

cuando se separan de sus dulces amigos;

o llena de amor al peregrino en su camino,

como la lejana campanada de vísperas lo sobresalta,

pareciendo llorar la decadencia del día agonizante.

¿Es esta una fantasía que nuestra razón desdeña?

*¡Ah, ciertamente nada muere, pero algo llora! ") **

Dejando de lado la generalización sentimental final, que es mucho más byroniana que dantesca, uno no sabe qué versión llamar más verdaderamente poética, pero por una representación fiel de la concepción original uno no puede dudar en darle la palma al señor Long .

Así vemos lo que puede lograr el traductor más dotado, que se contenta con reproducir pasivamente la dicción de su original, que se constituye, por así decirlo, en un conducto a través del cual puede fluir el significado del original. Cuando las diferencias inherentes a los idiomas empleados no intervienen para diluir el resultado, la corriente del original puede, como en los versos recién citados, salir pura e intacta. Sin embargo, con demasiada frecuencia, tal es la sutil química del pensamiento, que saldrá disminuida en su integridad, o aparecerá, desprovista de sus propiedades primitivas, como un mero elemento en alguna nueva combinación. Nuestro canal es quizás un poco demasiado alcalino; y para que el material transferido conserve su agradable nitidez, puede que necesitemos añadir un poco de ácido adicional. Con demasiada frecuencia, las meras diferencias entre el inglés y el italiano impiden que las expresiones de Dante se manifiesten en la versión del Sr. Longfellow con tanta pureza e integridad como en el ejemplo recién citado. Pero estas diferencias no pueden ignorarse. Se encuentran profundamente arraigadas en la estructura misma del habla humana y están estrechamente relacionadas, con matices igualmente profundos, con la composición del pensamiento humano. Las causas que hacen de «dolente» una palabra solemne para el oído italiano, y de «dolent» una palabra extraña para el oído inglés, son causas que han estado operando lentamente desde que el italiano y el teutón se separaron en su camino desde Asia Central. Han provocado un estado de cosas que ninguna astucia del traductor puede alterar esencialmente, pero a cuyas urgencias debe adaptar graciosamente sus procedimientos. Este es, pues, el único punto en el que discrepamos con el Sr. Longfellow, la única razón que tenemos para pensar que no ha alcanzado el máximo éxito posible. No es que haya hecho una traducción «realista», pues hasta aquí le damos toda la razón; pero que, a fuerza de llevar el literalismo puro más allá de sus límites, con demasiada frecuencia ha fracasado en ser verdaderamente realista. Expliquemos aquí qué se entiende por traducción realista.

Toda traducción minuciosamente concebida y adecuadamente ejecutada de un autor antiguo debe basarse en alguna teoría consciente o algún instinto inconsciente de crítica literaria. Como es el espíritu crítico de una época, así serán, entre otras cosas, sus traducciones. Ahora bien, el espíritu crítico de todas las épocas anteriores a la nuestra se ha caracterizado por su incapacidad para apreciar con simpatía el espíritu de épocas pasadas. En el siglo XVII, la crítica idolatró a sus modelos antiguos; no reconoció en ellos imperfecciones graves; los erigió como ejemplos para el presente y que todos los tiempos futuros copiaran. Que el genial epicúreo escribiera de ahora en adelante como Horacio, que el narrador épico imitara la suprema elegancia de Virgilio: esa fue la idea conspicua, el error conspicuo de la crítica del siglo XVII. Ignoró las diferencias entre una época y otra. Por el contrario, cuando trajo a patricios romanos y oligarcas griegos al escenario, los hizo comportarse como cortesanos franceses, grandes castellanos o pares ingleses. Cuando tuvo que lidiar con héroes antiguos, los vistió con las galas y les atribuyó los sentimientos de los caballeros andantes. Luego vino la crítica revolucionaria del siglo XVIII, que asumió que todo lo antiguo estaba mal, mientras que todo lo nuevo estaba bien. Reconoció crudamente las diferencias entre una época y otra, pero tenía una forma de menospreciar a todas las épocas excepto la presente. Esta intolerancia mostrada hacia el pasado era, de hecho, una medida de la crudeza con la que se lo comprendía. Dado que Mahoma, si hubiera hecho lo que hizo en

Francia y en el siglo XVIII, habría sido tildado de impostor, Voltaire, el gran portavoz y representante de este estilo de crítica, lo retrata como tal. El reconocimiento de que las épocas son diferentes, junto con la incapacidad de percibir que deberían serlo, que sus diferencias residen en la naturaleza del progreso, fue la característica principal de la crítica del siglo XVIII. De todos los grandes hombres de ese siglo, Lessing fue quizás el único que superó este estrecho hábito crítico.

Ahora bien, la crítica del siglo XIX no sólo sabe que en ninguna época anterior los hombres habían pensado y actuado como ahora, sino que también entiende que el pensamiento y el comportamiento anticuados eran, a su manera, tan naturales y sensatos como los que ahora son nuevos. No se burla con ligereza de una antigua costumbre porque ya no la apreciamos; sino que, con una mirada ilustrada hacia todo lo humano, indaga en su origen, rastrea sus efectos y se esfuerza por explicar su decadencia. Es lento para caracterizar a Mahoma como un impostor, porque ha llegado a sentir que Arabia en el siglo VII es una cosa y Europa en el XIX otra. Es escrupuloso al tildar a César de usurpador, porque ha descubierto que lo que el Sr. Mill llama libertad republicana y lo que Cicerón llamó libertad republicana son nociones muy diferentes. No nos dice que nos inclinemos ante Lucrecio y Virgilio como modelos inaccesibles, mientras lamentamos nuestra propia inferioridad desesperanzada; ni nos dice que los consideremos aprendices a medias, mientras nos felicitamos por nuestra propia y cómoda superioridad; pero nos dice que los estudiemos como exponentes de una época que ya no existe, de la que aún tenemos muchas lecciones que aprender, aunque ya no pensemos ni sintamos como ella. El siglo XVIII, representado por el pasaje característico de Voltaire , citado por el Sr. Longfellow, fracasó por completo en comprender a Dante. Para Voltaire y sus contemporáneos, el gran poeta medieval era poco más que una monstruosidad titánica: un maníaco cuyos delirios encontraban expresión rítmica; su poema, una mezcla grotesca, donde algunos hermosos versos quedaban sepultados bajo el peso de cantos enteros de absurdas nimiedades escolásticas. Esta visión, algo suavizada, la encontramos también en Leigh Hunt, cuyo relato completo de Dante es un excelente ejemplo de este tipo de crítica. La noble moral del Sr. Hunt se sintió conmocionada y horrorizada por los terribles castigos descritos en el «Infierno». No consideró debidamente que en la época de Dante estas cosas temibles eran parte indispensable de la teoría del mundo de todo hombre; y, cegado por sus bondadosos prejuicios , no parece haber percibido que Dante, al aceptar los tormentos eternos como parte integral del sistema de la naturaleza, se inspiraba, sin embargo, al describirlos, en esa inefable ternura de compasión que, en los episodios de Francesca y Brunetto Latini, ha derretido los corazones de los hombres en tiempos pasados y continuará haciéndolo en tiempos venideros. «Piedad infinita, pero rigor infinito de la ley... Así es como está hecha la Naturaleza: así es como Dante percibió que estaba hecha».* Esta observación del gran vidente de nuestro tiempo es lo que el siglo XVIII no pudo comprender en absoluto. Los hombres de aquella época no apreciaron a Dante, así como se sentían oprimidos o disgustados ante la vista de la arquitectura gótica; así como calificaban la filosofía escolástica de jerga sin sentido; así como consideraban el cristianismo medieval un gigantesco sistema de charlatanería y solían caracterizar sin reservas al papado como un despotismo ruin. En nuestra época, los hombres cultos piensan de otra manera. Hemos aprendido que las interminables sutilezas de Aquino y Abelardo han añadido precisión al pensamiento moderno. ┼ No maldecimos a Gregorio VII ni a Inocencio III como enemigos de la raza humana, sino que los veneramos como benefactores. Podemos sentir una pizca de sincera admiración por Becket, por mucho que simpaticemos con el valiente rey que hizo penitencia por su vil asesinato; y podemos apreciar la mala opinión de Dante sobre Felipe el Hermoso tanto como su denuncia de Bonifacio VIII. La contemplación de la arquitectura gótica, mientras contemplamos embelesados las sublimes catedrales de York o Ruán, que despierta en nuestros corazones una respuesta genuina a las poderosas aspiraciones que así se encarnaron en piedra perdurable. Y el poema de Dante —que ha sido acertadamente comparado con una gran catedral— lo aceptamos con reverencia, con todas sus pintorescas tallas y símbolos jeroglíficos, como la expresión auténtica de sentimientos que aún existen, aunque ya no se expresen de la misma manera.

** Carlyle, Héroes y culto a los héroes, pág. 84.*

┼ *Véase mis Bosquejos de filosofía cósmica, vol. I, pág. 123.*

Hace un siglo, por lo tanto, una traducción de Dante como la del Sr. Longfellow habría sido imposible. La crítica de la época no estaba dispuesta a reproducir realistamente la antigüedad. O bien la descuidaba con altivez, o bien la embellecía para adaptarla a sus propias nociones de decoro. No era como una bota de siete leguas que le quedara bien a todo el mundo, sino como un lecho de Procusto al que todos debían ajustarse. Su máximo exponente no fue un Sainte-Beuve, sino un Boileau. Su ejemplo típico de reproducción de la antigüedad fue la traducción de Pope de la Ilíada. Ese libro, suponemos, todo el mundo lo ha leído; y muchos de quienes lo han leído saben que, aunque es un

poema excelente y enérgico, no es más Homero que la época de la reina Ana lo fue la época de Pisístrato. De las traducciones de Dante realizadas durante este período, la principal fue, sin duda, la del Sr. Cary.* Para un hombre nacido y criado en el siglo menos poético, el Sr. Cary ciertamente compuso un poema muy bueno, aunque no tan bueno como el de Pope. Pero distaba mucho de ser una reproducción de Dante. El estilo dieciochesco resuena con fuerza en cada página. Como gran parte de la poesía de la época, es forzada y artificial. Sus frases son a menudo complicadas y, en ocasiones, oscuras. Tomemos, por ejemplo, el Canto IV, 25-36 del «Paraíso»:

** Esta obra se sitúa a finales del siglo XVIII, mientras que la traducción de Homero que hizo Pope se sitúa a principios del mismo.*

"Estas son las preguntas que les harán.

Insto igualmente; y por eso yo soy el primero

De aquello que tiene más hiel trataremos.

De los serafines, el más venerado es,

Moisés y Samuel y, o bien Juan,

Elige lo que quieras, ni siquiera a María misma,

No tienen en ningún otro cielo su asiento,

Entonces, ¿qué tienen esos espíritus que viste tan tarde?

No existen más ni menos años; pero todos

Hacen que el primer círculo sea hermoso y diverso.

Disfrutando de la dulce vida, más o menos.

La afiliación a la bienaventuranza eterna los impregna".

Aquí, el Sr. Cary no sólo no logra captar el gran estilo de Dante; ni siquiera escribe un estilo. Es demasiado forzado y torpe para ser digno, y la dignidad es un elemento indispensable del estilo. Sin dignidad podemos escribir con claridad, nerviosismo o vivacidad, pero no hemos alcanzado un estilo. Esta es la segunda deficiencia de la traducción del Sr. Cary. Al igual que la de Pope, no logra captar el gran estilo de su original. A diferencia de la de Pope, con frecuencia carece de estilo.

No es necesario dedicar mucho tiempo a demostrar que la versión del Sr. Longfellow es muy superior a la del Sr. Cary. Suele ser fácil y fluida, y salvo el uso ocasional de inversiones violentas, siempre digna. A veces, como en el episodio de Ugolino, incluso alcanza la grandeza del original.

""When he had said this, with his eyes distorted,
The wretched skull resumed he with his teeth,
*"Which, as a dog's, upon the bone were strong."**

("Y cuando dijo esto, con los ojos desencajados, volvió a morder el desdichado cráneo, que, como los de un perro, eran fuertes sobre el hueso.")

Esto es a lo grande, y también lo es lo siguiente, que describe a esos pecadores encerrados en el lago helado de abajo.

** " Quand' ebbe detto cib, con gli occhi torti*
Riprese il teschio misero coi denti,
*Che furo all' osso, come d' un can, forti." **

(* "Cuando dijo esto, con los ojos bizcos,

Tomó el miserable cráneo con sus dientes,

Que eran tan fuertes hasta los huesos como un perro.")

describe a esos pecadores encerrados en el lago congelado debajo de Malebolge:

" Weeping itself there does not let them weep,
And grief that finds a barrier in the eyes
*Turns itself inward to increase the anguish. **

("El llanto mismo no les deja llorar, Y el dolor que encuentra una barrera en los ojos

Se vuelve hacia dentro para aumentar la angustia".)

Y la exclamación de uno de estos pobres "desdichados de la corteza helada" es una exclamación que Shakespeare podría haber escrito:

" Lift from mine eyes the rigid veils, that I
May vent the sorrow which impregns my heart." t

("Levanta de mis ojos los velos rígidos, que yo

Puede desahogar el dolor que impregna mi corazón.") +

No hay nada en la traducción del Sr. Cary que pueda compararse con eso. El siglo XVIII no podía traducirse de esa manera. Por fin tenemos aquí una reproducción auténtica de la antigüedad. En el timbre shakespeariano de estos versos reconocemos la auténtica interpretación de los tonos del único hombre desde la era cristiana que podía hablar como Shakespeare.

De esta manera, la traducción del Sr. Longfellow es, en grado eminente, realista. Es una obra concebida y ejecutada en total consonancia con el espíritu de nuestro tiempo. El Sr. Longfellow se ha propuesto realizar una traducción reconstructiva y ha tenido éxito en el intento. En vista de lo que ha hecho, nadie puede desear que se recurra de nuevo a los viejos métodos de Pope y Cary. Sólo cuando no logra ser verdaderamente realista, no logra el éxito.

** " Lo pianto stesso li pianger non lascia,*
E il duol, che troya in sugli occhi rintoppo,
Si volve in entro a far crescer l' ambascia.
Inferno, XXXIII. 94.
+ " Levatemi dal viso i duri veli,
Si ch' io sfoghi il dolor che il cor m' impregna."

lb. 112 "

("El llanto mismo no les deja llorar,*

Y el dolor, que encuentra tropiezo en los ojos,

Se convierte en hacer crecer la angustia.

Infierno, XXXIII. 94.

+ "Quita los duros velos de mi rostro,

Para poder desahogar el dolor que impregna en mi corazón."

ib 112

Como ya se ha insinuado, es a menudo debido al exceso de literalismo que deja de ser realista y se aleja del espíritu de su autor en lugar de acercarse a él. En el «Paraíso», Canto X, 1-6, su método lo lleva a la torpeza:

"Looking into His Son with all the love
Which each of them eternally breathes forth,
The primal and unutterable Power

Whate'er before the mind or eye revolves
With so much order made, there can be none
Who this beholds without enjoying Him."

(“Mirando a Su Hijo con todo el amor

que cada uno de ellos eternamente exhala,

el Poder primordial e inefable

cualquier cosa que ante la mente o el ojo gire

con tanto orden establecido, no puede haber nadie

que esto contemple sin disfrutarlo”.

Esto parece torpe y vacilante, pero es una paráfrasis extremadamente literal de un original elegante y fluido:

" Guardando nel suo figlio con l' amore
Che l' uno l’ altro eternalmente spira,
Lo primo ed ineffabile Valore,
Quanto per mente o per loco si gira
Con tanto ordine fe', ch' esser non puote
Senza gustar di lui chi ciò rimira,

("Mirando a su hijo con amor

Que uno respira eternamente al otro,

El primer e inefable Valor,

A medida que uno gira por la mente o el lugar

Con tal orden que no puede ser

Sin gozar de quien esto mira,")

Ahora bien, convertir una oración elegante y fluida en una torpe y vacilante no es, desde luego, reproducirla, por muy exacta que sea la traducción de las palabras por separado o por muy estrechamente que coincidan las construcciones sintácticas. Y esta consideración parece concluyente en contra de la idoneidad del método literalista. Dicho método es inadecuado, no por ser demasiado realista, sino porque corre el riesgo constante de ser demasiado verbalista. Recientemente, el Sr. Rossetti lo ha aplicado a la traducción de Dante, y en ocasiones le ha llevado a escribir versos curiosos. Por ejemplo, le hace decir a Francesca a Dante:

gracious and benignant animal ! "

("¡Oh animal gracioso y benigno! ")

para

animal grazioso e benigno

("animal gracioso y benigno !")

El buen gusto del señor Longfellow le ha impedido hacer algo parecido a esto, pero la extravagancia del Sr. Rossetti se debe a una adhesión inquebrantable a las mismas reglas por las que se ha guiado el Sr. Longfellow.

El buen gusto y el genio poético son, sin embargo, mejores que las mejores reglas, y por lo tanto, después de todo, sólo podemos concluir que el Sr. Longfellow nos ha dejado una obra grande y noble que probablemente no será igualada pronto. Leo Pardi, en algún lugar, al hablar de los primeros traductores italianos de los clásicos y su merecida popularidad, dice: ¿quién sabe si Caro vivirá en la memoria de los hombres tanto tiempo como Virgilio? «La belle destinée», añade Sainte-Beuve, «de ne pouvoir plus mourir, sinon avec un immortel (Ya no poder morir, excepto como

un inmortal. ». Aparte de los otros títulos de fama eterna del Sr. Longfellow, tal destino sin duda le está marcado, y en toda la región inglesa del mundo su nombre siempre estará asociado al del gran florentino.

Junio de 1867.

XII.

"SAN PEDRO" DE PAINE.

Para los amantes de la música en Estados Unidos, el gran evento de la temporada ha sido la interpretación del oratorio del Sr. Paine, "San Pedro", en Portland, el 3 de junio. Este evento es importante, no sólo por ser la primera aparición de un oratorio estadounidense, sino también por ser la primera prueba directa que hemos tenido de la existencia de un genio musical creativo en este país. Pues la Misa en Re del Sr. Paine —una obra que se estrenó con gran éxito hace varios años en Berlín—, por alguna razón, nunca se ha interpretado aquí. Y, con la excepción del Sr. Paine, no conocemos a ningún estadounidense hasta la fecha que haya demostrado el genio ni la cultura necesarios para escribir música en el gran estilo, aunque hay algo de la música de Kapellmeister, escrita por nuestros principales organistas y coristas, que merece una mención honorífica. En cuanto al rango que probablemente le asignará la posteridad a "San Pedro", sería absurdo especular ahora; y sería igualmente imprudente compararla directamente con obras maestras como el "Mesías", "Elías" y "San Pablo", cuya grandeza ha sido reconocida durante tanto tiempo. Se requiere un mayor conocimiento de la obra antes de que tales comparaciones, siempre de dudoso valor, puedan emprenderse con provecho. Pero al menos debe decirse, como resultado neto de nuestras impresiones derivadas tanto del estudio previo de la partitura como de la audición en Portland, que el oratorio del Sr. Paine se ha ganado con justicia el derecho de ser juzgado con el mismo alto criterio que aplicamos a estas nobles obras de Mendelssohn y Handel.

En nuestro limitado espacio, sólo podemos ofrecer una breve descripción de la estructura general de la obra. La fundación del cristianismo, ilustrada en cuatro escenas principales de la vida de San Pedro, proporciona el material para el desarrollo dramático del tema. La obertura , que comienza con un movimiento adagio en si bemol menor, expresa los vagos anhelos de aquella época de duda e indecisión, cuando los oráculos enmudecían, y el amanecer de una nueva era de fe más firme y divina era más un presentimiento que una esperanza o expectativa concreta. Si bien la tonalidad está firmemente establecida al principio, a medida que el movimiento se vuelve más agitado, la tendencia final de las modulaciones también se vuelve incierta, y durante algunos compases parecería que la tonalidad de fa sostenido menor podría ser el punto de destino. Pero tras una breve melodía interpretada por los instrumentos de viento, acompañada de un rápido ascenso de las cuerdas, el acorde dominante de C mayor se impone, repitiéndose con diversas inversiones a lo largo de una docena de compases, y conduciendo directamente al coro triunfal y majestuoso: «El tiempo se ha cumplido y el reino de los cielos se ha acercado». El segundo tema, introducido por la palabra «arrepentíos», que desciende a través del intervalo de séptima disminuida y contrasta con el florido contrapunto de la frase «y creed en la buena nueva de Dios», es una obra maestra de la escritura contrapuntística y, si la interpretara un coro de trescientas o cuatrocientas voces, produciría un efecto abrumador. El llamado divino de Simón Pedro y sus hermanos se describe a continuación en un recitativo de tenor; y la aceptación de la buena nueva se expresa en un aria: «El Espíritu del Señor está sobre mí", que, mediante una concepción original pero apropiada, se le da a la voz de soprano. En el siguiente número los discípulos están representados dramáticamente por doce bajos y tenores, cantando en armonía a cuatro voces, alternando o combinándose con el coro completo para describir los objetivos de la nueva religión. El proemio termina con el coral: "¡Cuán hermosa brilla la Estrella de la Mañana!". A continuación, sigue la sublime escena de Mateo 16:14-18, donde Pedro declara que su maestro es "el Cristo, el Hijo de Dios vivo", una de las escenas más impresionantes, según siempre hemos considerado, en la historia del Evangelio, y que aquí no está mal tratada. La sensación de misteriosa y sobrecogedora grandeza que despierta la audaz

exclamación de Pedro: "¡Tú eres el Cristo!", se expresa con fuerza mediante la entrada de los trombones en la tríada subdominante invertida de Do sostenido menor, y su pausa en la dominante de la misma tonalidad. A lo largo de esta escena, el contraste característico entre el ardiente vigor de Pedro y la dulce serenidad de Jesús está bien delineado en la música. Después de la conmovedora aria de Pedro, "Mi corazón está contento", el clímax dramático se alcanza en el coro en do mayor, "La Iglesia está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas".

La segunda escena se extiende con mayor extensión, correspondiendo casi a la última mitad de la primera parte de "Elías", desde el punto donde se lanza el desafío a los profetas de Baal. En los pasajes iniciales, con una mezcla de recitativo y arioso, se advierte a Pedro que negará a su Maestro, y su protesta, medio indignada, es sostenida, con mayor énfasis, por las voces de los doce discípulos, un cuarto más agudas. Luego llega Judas con una gran multitud, y Jesús es llevado ante el sumo sacerdote. El hermoso coro en fa menor, "Le ocultamos el rostro", proporciona el comentario musical sobre la afirmación de que «todos los discípulos lo abandonaron y huyeron». Apenas nos atrevemos a expresar plenamente nuestros sentimientos sobre este coro (que durante el último mes se ha repetido una y otra vez en nuestros recuerdos), no sea que se suponga que nuestro entusiasmo ha vencido a nuestra sensatez. El segundo tema, «Fue llevado como cordero al matadero, pero no abrió la boca», es muy propio de Händel en la simplicidad y la contundencia de sus magníficas progresiones armónicas. Con la escena de la negación, para la que estemos así preparados, el movimiento dramático se vuelve extremadamente rápido, y la representación de los acontecimientos en la sala del sumo sacerdote —el recitativo de bajo de Pedro alternando sus cobardes protestas con el clamoroso coro agitato de los sirvientes— resulta sumamente conmovedora. El aria de contralto, que describe cómo el Señor se vuelve y mira a Pedro, es seguida por un lamento en si bemol menor por parte de la orquesta, que introduce el aria de bajo del discípulo arrepentido: «Oh Dios, Dios mío, no me abandones». Al desvanecerse las últimas notas del lamento, se oye un coro de ángeles, compuesto por sopranos y contraltos, que cantan: «Recuerda de dónde has caído», con acompañamiento de arpas. El segundo tema, «El que venza recibirá la corona de la vida», se presenta a coro completo, en un alegre movimiento allegro, abriendo camino a un clímax más alto que cualquier otro alcanzado hasta ahora en la obra. Este clímax —retrasado unos instantes por un aria andante para voz de contralto, «Fiel es el Señor y justo»— finalmente irrumpe ante nosotros con un magnífico crescendo de cuerdas y las palabras: «Despierta, tú que duermes, levántate de entre los muertos, y Cristo te dará luz». Este coro, que por razones que se explicarán más adelante fue escuchado en considerable desventaja en Portland, contiene algunos de los mejores textos de fuga de la obra y es especialmente rica y poderosa en su instrumentación.
La segunda parte del oratorio comienza con la crucifixión y ascensión de Jesús. Cabe destacar especialmente el coro inicial, profundamente patético: «El Hijo del Hombre fue entregado en manos de hombres pecadores», el alegre allegro: «Y al tercer día resucitó», el coral: «Jesús, mi Redentor, vive», y el cuarteto: «Apacienta el rebaño de Dios», que comenta el mandato de Jesús: «Apacienta mis corderos». Este cuarteto posee toda la dulzura celestial del «Él apacentará su rebaño» de Händel, que sugiere por la similitud del tema, aunque no por la similitud del tratamiento; pero con cierta introspección, o recogimiento religioso, recuerda aún más a Bach, el maestro predilecto del Sr. Paine. El coral, al igual que el de la primera parte y el que sigue a la escena de Pentecostés, está tomado del Libro Coral Luterano y arreglado con armonía e instrumentación originales, de acuerdo con la costumbre de Bach, Mendelssohn y otros compositores de «introducir en sus composiciones sagradas las antiguas melodías corales populares, fruto peculiar de una época religiosa». Así, el coral más noble jamás escrito, «Durmientes, despierten», de «San Pablo», fue compuesto en 1604 por Pretorio; la armonización y el acompañamiento fueron obra exclusiva de Mendelssohn.

En "San Pedro", al igual que en "Elías", la segunda parte, si bien constituye el verdadero clímax musical del oratorio, admite una descripción más breve que la primera. Habiendo desaparecido parcialmente la oleada de emoción que responde al elemento sensualmente dramático, la oleada de emoción lírica cobra nueva fuerza, y uno siente que ha alcanzado la cima de la exaltación espiritual, mientras que, sin embargo, no hay mucho que se pueda describir a quienes no hayan pasado por la misma experiencia. Algo parecido se experimenta al estudiar el «Paraíso» de Dante, tras terminar las partes anteriores de su poema: hay menos que pueda ser representado por los sentidos o que la imaginación pueda aportar. No obstante, en la escena de Pentecostés, que sigue a la de la Ascensión, no falta intensidad dramática. De hecho, no hay nada en la obra más impactante que la orquestación del recitativo de tenor introductorio, el misterioso coro: «La voz del Señor divide las llamas de fuego», o la pregunta de asombro que sigue: «Mirad, ¿no son galileos todos estos que hablan?». ¿Y cómo es que cada uno los escucha en su propia lengua, la que nos vio nacer? Se ha expresado la opinión de que el oratorio del Sr. Paine carece de originalidad, ya que sugiere fuertes reminiscencias de «San Pablo». Ahora bien, esta sugerencia, nos parece, se debe en parte a la similitud de los temas, independientemente de cualquier semejanza en el tratamiento, y en parte, quizás, al hecho de que el Sr. Paine, al igual que Mendelssohn, ha sido un devoto estudiante de Bach, cuyas características son tan fuertes que bien podrían haber

dejado su huella en las obras de ambos compositores. Pero especialmente parecería que existe un parecido real, aunque muy general, entre este coro coloquial, «He aquí», etc., y algunos coros de «San Pablo», como, por ejemplo, los números 29 y 36-38. De la misma manera, la escena en la sala del sumo sacerdote podría sugerir vagamente cualquiera de estos pasajes, u otros de «Elías». Las semejanzas, sin embargo, son muy superficiales y no se refieren al tratamiento musical sino al dramático de situaciones que son genéricamente similares en la medida, y sólo en la medida, en que representan pasajes conversacionales entre un apóstol o profeta y una multitud ignorante, asombrada u hostil, bajo el influjo de una violenta excitación. En cuanto a la elaboración musical de estas concisas y contundentes alternancias de coro y recitativo, su originalidad sólo puede cuestionarse después de haber decidido atribuir toda la originalidad en tales cuestiones a Bach, o, incluso después de él, a la Edad Media.

Tras la predicación de Pedro y la dulce aria de contralto, «El hombre, como la hierba son sus días», la culminación de esta escena llega con el coro en re mayor: «Este es el testimonio de Dios». Lo que sigue, comenzando con el coral «Alabanza al Padre», debe considerarse un epílogo o peroración de toda la obra. Según una sólida tradición, el gran drama sacro de un oratorio debe concluir con un estallido lírico de acción de gracias, un salmo de alabanza al Dador de todo bien y don perfecto. Así, tras finalizar la labor de Pedro en el aria «Ahora que fuisteis redimidos», en la que se unen los doce discípulos y el coro completo, un dúo de tenor y soprano, «Cantad a Dios», nos lleva al gran coro final en do mayor: «Grandes y maravillosas son tus obras, Señor Dios Todopoderoso».

La cadencia de este coro final nos recuerda que uno de los puntos destacables del oratorio es el carácter de sus cadencias. La cadencia preparada por el acorde I, ahora tan trillada por su perpetua y tediosa repetición en la música popular de iglesia, parece ser especialmente detestada por el Sr. Paine, ya que sólo aparece una o dos veces a lo largo de la obra. En los grandes coros, la cadencia suele alcanzarse mediante un pedal en la tónica, como en el coro «Despierta, tú que duermes», o mediante un pedal en la dominante que culmina en un acorde de novena mayor, como en el coro final; o hay una cadencia plagal, como en el primer coro de la segunda parte; o, si se introduce el acorde de "6/4", como en el coro "El que vence", su efecto habitual queda oculto y oscurecido por el movimiento de las sopranos divididas. No recordamos haber notado en ningún otro lugar un uso tan decidido del acorde como el que hace, por ejemplo, Mendelssohn en "Gracias a Dios" o en el coro final de "San Pablo". Quizás si confesáramos nuestra persistente afición por la cadencia del acorde de "6/4", cuando no se introduce con demasiada frecuencia, solo demostraría que conservamos un gusto por las melodías de salmos de Nueva Inglaterra; pero nos parece que esta cadencia proporciona una sensación de reposo final, de cese total del movimiento, con mayor eficacia que cualquier otra. Sin embargo, si bien la cadencia expresa con mayor plenitud la finalidad y el reposo, parecería que la plagal y otras cadencias mencionadas anteriormente, preferidas por el Sr. Paine, poseen cierta superioridad debido a la misma incompletitud con la que expresan la finalidad. La cadencia frigia carece por completo de finalidad; deja la mente ocupada con la sensación de una región ilimitada más allá, en la que uno desearía penetrar; y por esta razón tiene, en la música sacra, un gran valor. Algo similar se atribuye también a aquellas cadencias en las que una tercera mayor inesperada usurpa el lugar de la menor que el oído esperaba, como en el «Incarnatus» de la «Duodécima Misa» de Mozart, o en el sublime «Preludio» de Bach, Parte I, n.º 22 del «Clavicordio bien temperado». En menor medida, un efecto análogo nos produjo la cadencia con un pedal en la tónica en los coros «La Iglesia está edificada» y «Despierta, tú que duermes». Por estas razones, puede resultar comprensible que a algunos oyentes las cadencias del Sr. Paine les hayan parecido insatisfactorias, pues sus oídos pasaron por alto la afirmación categórica y positiva de finalidad que sólo la cadencia 6/4 puede dar. Profundizar en este tema nos llevaría mucho más allá de nuestros límites.

La agradable y pequeña ciudad de Portland tiene motivos para felicitarse, primero, por ser la cuna de un compositor como el Sr. Paine; segundo, por haber sido el lugar donde se publicó la primera gran obra musical estadounidense; y tercero, por poseer la que probablemente sea la sociedad coral más rigurosa del país. Nuestros amigos neoyorquinos, tras sus recientes experiencias, quizá tarden en creernos cuando decimos que el coro de Portland cantó esta nueva obra incluso mejor, en muchos aspectos, que la Sociedad de Händel y Haydn cantando el viejo y conocido "Elijah"; pero es cierto. En su dominio del pianissimo y el crescendo gradual, y en la precisión de su ataque, los cantantes de Portland pueden fácilmente enseñarles una lección a los de Händel y Haydn. Y, además, saben mantener la ecuanimidad bajo las más severas persecuciones de la orquesta. manteniendo el tono parejo de su manera, donde un coro menos disciplinado, incitado por el excesivo estruendo de los trombones y el raspado indebido de los segundos violines, probablemente perdería su presencia de ánimo y estallaría en un fortísimo inoportuno.

Sin duda, es más fácil lograr un canto coral perfecto con un coro de ciento veinticinco voces que con uno de seiscientas. Pero este tamaño diminuto, que era una ventaja en cuanto a la excelencia técnica del coro de Portland, era decididamente una desventaja en cuanto a la correcta interpretación de los coros más masivos de "San Pedro". Todos los coros más importantes, como los n.° 1, 8, 19, 20, 28 y 35 y 39 — se vieron seriamente perjudicadas en la interpretación por la falta de contundencia de las voces. Por ejemplo, el gran coro, «Despierta, tú que duermes», comienza con un rápido crescendo de cuerdas, que introduce el coro completo con la palabra «Despierta», sobre la tríada dominante de Re mayor; y tras un par de tiempos, las voces son reforzadas por los trombones, produciendo el efecto más tremendo posible en tal crescendo. Desafortunadamente, sin embargo, los metales se impusieron en este punto con tanta más fuerza que las voces, que el efecto fue casi separar la última parte del acorde de su inicio, eclipsando así la pronunciación de la palabra «Despierta». Para nosotros, este efecto fue muy desagradable; y obviamente era contrario al efecto pretendido por el compositor. Pero con un peso de cuatrocientas o quinientas voces, el efecto sería completamente diferente. En lugar de entrar en escena como intrusos, los poderosos trombones solo servirían para engrosar y enriquecer el imponente acorde que abre este noble coro. Con sólo darle mayor peso, la interpretación del admirable coro de Portland no habría dejado nada que desear.

No podemos hablar con tanta satisfacción de la interpretación de la orquesta. La instrumentación de "San Pedro" es notablemente buena. Sin embargo, esta instrumentación fue interpretada con cierta torpeza por la orquesta, cuyas actuaciones constituyeron la parte menos agradable de la interpretación. Hubo demasiados estruendos de metales, chirridos de hautboy y raspaduras de cuerdas. Pero, perdonando este grave defecto, hay que admitir que la cantidad necesaria de ensayos es impensable cuando el coro está en Portland y la orquesta en Boston; además, las partes habían sido copiadas con inexactitud. Por un momento, al comienzo de la orquesta había riesgo de desastre, los instrumentos de viento no entraron en el momento justo, cuando el señor Paine, con afortunada presencia de ánimo, detuvo a los ejecutantes y el movimiento comenzó de nuevo, todo ocurriendo tan rápido y silenciosamente que apenas atrajo la atención.

Para concluir, diríamos algunas palabras sugeridas por una reciente reseña crítica de la obra del Sr. Paine en The Nation. Si bien reconoce la importancia de la publicación de este oratorio, como un acontecimiento en la historia del arte estadounidense, el autor muestra una manifiesta decepción porque esta obra no debería haber sido una sinfonía* y, por lo tanto, haber pertenecido a lo que él llama el «dominio de la música absoluta». Ahora bien, con respecto a la suposición de que el oratorio no es una forma musical tan elevada como la sinfonía, o, en otras palabras, que la música vocal en general es artísticamente inferior a la música instrumental, podemos observar, en primer lugar, que Ambros y Dommer —dos de los críticos musicales más profundos de la actualidad— no la sostienen. Creemos que es Beauquier quien sugiere que la música instrumental debería estar por encima de la vocal, porque es «música pura», desprovista de los recursos ficticios del lenguaje y de las asociaciones emocionales que se agrupan en torno al timbre peculiar de la voz humana┼. A primera vista, la sugerencia parece plausible; pero por razones análogas, podríamos situar el piano por encima de la orquesta, porque el piano nos proporciona armonía y contrapunto puros, sin la ayuda accidental de la variedad tímbrica.

** Dos años después, tras la finalización del oratorio del Sr. Paine, se completó la sinfonía en do menor.*

┼ *Estas peculiares asociaciones son sin duda lo que más se disfruta en la música, antecedente de una cultura propiamente musical. Las personas con un conocimiento superficial de la música invariablemente prefieren la voz al piano.*

Y es cierto que, por alguna razón como esta, los músicos se deleitan con las sonatas para piano, que son, sobre todo, tediosas e ininteligibles para la mente sin formación musical. Sin embargo, a pesar de sus grandes y peculiares prerrogativas, sería absurdo preferir el piano a la orquesta; y hay un absurdo similar en colocar la orquesta por encima de esa poderosa unión de orquesta, órgano y voces que encontramos en el oratorio. Cuando la razón alegada para priorizar la sinfonía sobre el oratorio nos lleva igualmente a priorizar la sonata sobre la sinfonía, parecemos haber llegado a un reductio ad absurdum.

Bien considerada, la cuestión entre la música vocal y la instrumental se reduce a esto: ¿Qué expresa la música? Esta es una gran pregunta psicológica, y ahora no tenemos el espacio ni el tiempo necesario para discutirla, ni siquiera de la manera más sucinta. Diremos, sin embargo, que no vemos cómo la música puede expresar ideas, ni nada más que

estados de ánimo o emocionales a los que las ideas expresadas en el lenguaje pueden añadir determinación y precisión. La sinfonía pura expresa estados de ánimo y será una obra de arte satisfactoria o no, según si el compositor ha sido impulsado por una secuencia legítima de estados emocionales, como Beethoven, o por el deseo de producir efectos novedosos y sorprendentes, como Liszt. Pero el peligro de la música puramente instrumental es que puede desbordarse en la expresión extravagante de estados emocionales que no están adecuadamente concatenados por una secuencia normal de ideas asociadas a ellos. Esto se ejemplifica a veces en la música instrumental más moderna.

Ahora bien, como en la vida real nuestros sucesivos grupos de estados emocionales están determinados en general por su asociación con nuestros sucesivos grupos de ideas intelectuales, parecería que la música, considerada como exponente de la vida psíquica, alcanza su máxima expresividad cuando la secuencia de estados de ánimo que encarna en el sonido está determinada por alguna secuencia de ideas, como la que proporciona la letra de un libreto. No se trata de que la letra deba predominar sobre la música, ni siquiera de tener la misma influencia, sino de que sirva para orientar la sucesión de sentimientos expresados por la música. «Levantad la cabeza» y «Aleluya» no deben su gloria al texto, sino a esa tremenda energía de progresión rítmica y contrapuntística que este concentra y justifica. Cuando la precisión y la precisión de la dirección se suman así a los poderosos medios físicos de expresión que obtenemos con la combinación de coro, orquesta y órgano, alcanzamos la mayor seguridad, así como la mayor riqueza de expresividad musical. De este modo podemos ver lo razonable de la opinión de Dommer de que, para impedir que la música instrumental se arruine por una extravagancia sin sentido, es deseable que haya un renacimiento de la música vocal, tal como fue en la época dorada de Palestrina y Orlando Lasso.

No nos inclinamos a negar que en la belleza estructural —en la disposición simétrica y la elaboración de los temas musicales— la sinfonía tiene la ventaja. Las palabras, que en el oratorio sirven para dar una dirección definida a las corrientes de la emoción, también pueden a veces obstaculizar el libre desarrollo de la concepción musical pura, así como en la vida psíquica la entrada intrusiva de ideas vinculadas por asociación puede impedir la plena fruición de algún estado emocional. Sin embargo, a pesar de este posible inconveniente, cabe dudar de que las formas superiores de composición polifónica estén tan lejos de la sinfonía en cuanto a su capacidad para dar una interpretación completa en la elaboración de la idea musical. El testimonio práctico de Beethoven, en su Novena Sinfonía, es decididamente contrario a tal suposición.

Pero investigar esta interesante pregunta nos llevaría mucho más allá de nuestros límites. Cualquiera que sea en cuanto a las respectivas reivindicaciones de la música vocal e instrumental, tenemos todos los motivos para acoger con satisfacción la aparición, en nuestro propio país, de una obra original en la forma más alta de la música vocal. Es de esperar que a menudo tengamos la oportunidad de "escuchar con nuestros oídos "esta interesante obra; por regla general gran parte de las composiciones musicales son peculiarmente desafortunadas entre las obras de arte, al ser conocidas de primera mano por pocas personas. De esta manera se hace posible ese tipo pretencioso de crítica diletante que es tan común en cuestiones musicales, y que a menudo es positivamente perjudicial, ya que sustituye una opinión pública ficticia por uno genuino. Esperamos que el favor con el que ya ha sido recibido el nuevo oratorio animará al autor a seguir la envidiable carrera en el que ha entrado. Incluso limitándonos a la música vocal, todavía queda un amplio campo abierto para la obra original. La cantata profana —intenta en el trabajo de Schumann, así como el de compositores ingleses de menor calibre, es una forma muy elevada de música vocal; y si se basa en un libreto adecuado, que aborda una situación grandiosa o trágica, puede alcanzar una altura de elaboración musical sin precedentes. Aquí se presenta una oportunidad para un logro original, que cabe esperar que algún compositor talentoso y bien formado, como el autor de "San Pedro", considere que vale la pena aprovechar.

XIII.

UNA FILOSOFÍA DEL ARTE.*

Nos complace tener la oportunidad de presentar a nuestros lectores una de las obras de un gran escritor. Aunque aún no es ┼ muy conocido en este país, M. Taine ha alcanzado una gran reputación en Europa. Es aún muy joven, pero es autor de diecinueve excelentes volúmenes, ingeniosos, agudos y eruditos; y ya se le suele comparar con Itenan, Littré y Sainte-Beuve, los más grandes escritores franceses vivos.

Hippolyte Adolphe Taine nació en Vouziers, entre los grandes bosques de las Ardenas, en 1828, por lo que tiene alrededor de cuarenta años. Su familia era de hábitos y gustos sencillos, y tenía una firme creencia en la cultura, además de poseer una buena cantidad de ella. Su abuelo fue subprefecto en Rocroi, en 1814 y 1815, durante la primera restauración de los Borbones . Su padre, abogado de profesión, fue el primer instructor de su hijo y le enseñó latín, y de un tío que había estado en América, aprendió inglés, siendo aún un niño. Tras ir a París con su madre en 1842, comenzó sus estudios en el Colegio Borbón y en 1848 fue promovido a la Escuela Normal. Weiss, About y Prévost-Paradol fueron sus contemporáneos en esta institución.

** La filosofía del arte. Por H. Taine. Nueva York: Leypoldt & Holt. 1867.*

┼ *Es decir, en el año 1868.*

En aquel entonces, se disponía de gran libertad respecto al orden y los detalles de los ejercicios; de modo que Taine, con su sorprendente rapidez, hacía en una semana el trabajo previsto para un mes y dedicaba el resto del tiempo a la lectura privada. En 1851 dejó la universidad y, tras dos o tres intentos insatisfactorios de enseñar, tanto en París como en provincias, se estableció en París como estudiante particular. Se dedicó a la mejor preparación elemental que un hombre de letras puede tener: un curso completo de matemáticas y ciencias físicas. Sus estudios de anatomía y fisiología fueron especialmente elaborados y minuciosos. Asistía a la Facultad de Medicina con la misma regularidad que si esperara ganarse el pan de cada día con la profesión. De esta manera, cuando a los veinticinco años comenzó a escribir, M. Taine era un hombre verdaderamente culto; y sus libros lo demuestran. Ya pasó la época en que un hombre podía escribir con seguridad, con solo conocer los clásicos. Dudamos que un crítico filosófico esté perfectamente preparado para su tarea, a menos que pueda leer, por ejemplo, el "Nuevo Crátilo" de Donaldsou, por un lado, y la "Anatomía Patológica" de Rokitansky, por otro, por puro placer. En cualquier caso, fue una educación de este tipo la que M. Taine obtuvo al comienzo de su carrera literaria. Gracias a esta sólida disciplina de matemáticas, química y medicina, M. Taine se convirtió, por encima de todo, en lo que ahora es: un hombre dotado de una filosofía central, de un sistema exacto, categórico y bien definido, que lo acompaña y lo apoya en sus más remotas incursiones literarias. No lanza ideas al azar, como muchos críticos literarios, sino que vincula todas sus críticas a un principio fundamental común; en resumen, no es un diletante, sino un erudito.

Su tratado sobre La Fontaine, de 1853, atrajo mucha atención, ya que tanto el estilo como el contenido eran singularmente frescos y originales. Posteriormente lo volvió a publicar, con modificaciones que demuestran su capacidad para aceptar críticas inteligentes. Por la misma época, preparó para la Academia Francesa su obra sobre el historiador Tito Livio, que fue premiada en 1855. Agotado por el exceso de trabajo, se vio obligado a realizar un breve viaje a los Pirineos, que posteriormente ha descrito en un encantador volumen, ilustrado por Doré.

Sus obras posteriores incluyen un tratado sobre los filósofos franceses del siglo XX, en el que se aborda satisfactoriamente la charlatanería insulsa de M. Cousin; una historia de la literatura inglesa en cinco volúmenes; un libro humorístico sobre París; tres volúmenes sobre la teoría general del arte; y dos volúmenes de viajes por Italia; además de una considerable colección de ensayos históricos y críticos. Creemos que varias de estas obras serían de interés para el público estadounidense y podrían traducirse con provecho.

Hace unos tres o cuatro años, M. Taine fue nombrado profesor de la Escuela de Bellas Artes, y suponemos que su viaje a Italia debió de realizarse en parte con el fin de prepararse para su nuevo puesto. Visitó las cuatro ciudades que pueden considerarse centros artísticos de Italia: Roma, Nápoles, Florencia y Venecia, y gran parte del relato de su viaje se dedica a descripciones y críticas de cuadros, estatuas y edificios.

Este es un campo de crítica que, podemos reconocer con franqueza, se aprecia mucho mejor en el continente europeo que en Inglaterra o América. Sobre la raza inglesa se abatió, hace unos dos siglos, un diluvio de puritanismo, que durante un tiempo casi acalló sus gustos y propensiones artísticas. El movimiento puritano, en proporción a su éxito, fue casi tan destructivo para el arte en Occidente como lo había sido el islamismo en Oriente mucho antes. En su intensa y parcial consideración por la moral, el puritanismo no sólo relegó el amor por la belleza a un segundo plano, sino que lo despreció y lo menospreció, considerándolo pecaminoso y degradante. De ahí la absoluta impotencia arquitectónica que caracteriza a los estadounidenses y a los ingleses modernos; y de ahí la forma desconcertada e ignorante en que habitualmente contemplamos cuadros y estatuas. Durante dos siglos hemos estado alejados del entorno artístico y, en consecuencia, nos resulta difícil comprender los sentimientos de quienes durante todo este tiempo se han nutrido del amor por el arte y de la creencia en el arte por sí mismo. Estas peculiaridades, como ha señalado acertadamente el Sr. Mill, han calado hondo en nuestro carácter étnico. Incluso en la moral pura existe una diferencia radical entre el inglés y el habitante del continente europeo. El inglés sigue la virtud por sentido del deber, el francés por una aspiración emocional hacia la belleza. Uno admira una acción noble porque es correcta, el otro porque es atractiva. Y esta diferencia subyace a los juicios morales sobre los hombres y los acontecimientos que se encuentran, respectivamente, en la literatura inglesa y continental. Al tenerla siempre presente, podremos comprender muchas cosas que, de otro modo, podrían sorprendernos en los escritos de los autores franceses.

Ahora estamos superando poco a poco las extravagancias del puritanismo. Nos ha dado una seriedad y una gran -agilidad de carácter, a las que se debe gran parte de nuestra verdadera grandeza, tanto aquí como en la patria. Nos ha hecho más fuertes y firmes, pero al mismo tiempo nos ha limitado en muchos aspectos y ha vuelto nuestras vidas incompletas. Esta incompletitud, traída por el puritanismo, nos está dejando poco a poco; y estamos aprendiendo a admirar y respetar muchas cosas que el puritanismo despreciaba. Empezamos, por ejemplo, a reconocer los méritos trascendentales de esa gran institución civilizadora, el teatro; ya no creemos necesario que nuestros templos para adorar a Dios se construyan como horribles cuarteles; estamos permitiendo gradualmente que nuestros coros descarten la monótona y sentimental melodía de los salmos modernos por las inspiradoras armonías de Beethoven y Mozart; y damos gran importancia a la pintura clásica y a la estatua desnuda. Sin embargo, con todo esto, probablemente pasará algún tiempo antes de que el arte genuino deje de ser algo exótico entre nosotros y se convierta en una planta de crecimiento natural sin trabas. Pasará algún tiempo antes de que dejemos de considerar las pinturas y estatuas como un tipo superior de tapicería, y las coloquemos en la misma categoría que los poemas y las obras de teatro, reverenciándolas debidamente como auténticas revelaciones de la belleza que se encuentra en la naturaleza. Pasará algún tiempo antes de que nos demos cuenta de que el arte es algo para estudiar, al igual que la literatura, y antes de que podamos reconciliarnos del todo con la forma habitual en que un francés cita una pintura como citaríamos un poema o una novela.

El genio artístico, como ha demostrado M. Taine, es algo que sólo se desarrollará en circunstancias sociales peculiares; y, por lo tanto, si no tenemos arte, quizá sólo podamos esperarlo, confiando en que, llegado el momento, surgirá entre nosotros. Pero sin originarlo, al menos podemos apreciarlo con inteligencia. La naturaleza de una obra de arte y el modo en que se produce son temas que merecen un estudio minucioso. La arquitectura y la música, la poesía, la pintura y la escultura, han constituido en tiempos pasados una vasta porción de la actividad humana; y sin saber algo de la filosofía del arte, no podemos esperar entender a fondo la filosofía de la historia.

Al adentrarse en el estudio del arte en general, se pueden encontrar muchas pistas sugerentes en los libritos de M. Taine, reimpresos de las conferencias que ha impartido en la Escuela de Bellas Artes. El primero, sobre la Filosofía del Arte, que encabeza este trabajo, ya es accesible al lector estadounidense; y es probable que pronto se publiquen traducciones de los demás. Por ahora, ofreceremos una simple sinopsis de las ideas generales de M. Taine.

Primero debe determinarse qué es una obra de arte. Dejando de lado por un momento la música y la arquitectura, se admitirá que la poesía, la pintura y la escultura comparten una característica obvia: son artes de imitación. Esto, dice Taine, parece a primera vista su característica esencial. Parecería que su principal objetivo es imitar con la mayor fidelidad posible. Es obvio que una estatua pretende imitar a un hombre vivo, que un cuadro está diseñado para representar personas reales en actitudes reales, o el interior de una casa, o un paisaje, tal como existe en la naturaleza. Y no es menos claro que una novela o un drama se esfuerzan por representar con exactitud personajes, acciones y palabras reales, ofreciendo una imagen lo más precisa y fiel posible. Y cuando la imitación es incompleta, le decimos al pintor: "Tu gente está demasiado proporcionada y el color de tus árboles es falso"; le decimos al escultor que su

pierna o su brazo están mal modelados; y le decimos al dramaturgo: "Nunca un hombre ha sentido o pensado como se supone que tu héroe sintió y pensó".

Esta verdad, además, se observa tanto en las carreras de artistas individuales como en la historia general del arte. Según Taine, la vida de un artista puede dividirse generalmente en dos partes. En el primer período, el del desarrollo natural, estudia la naturaleza con ansiedad y minuciosidad, mantiene los objetos ante sus ojos y se esfuerza por representarlos con escrupulosa fidelidad. Pero cuando termina el período de desarrollo mental, como ocurre con todo hombre, y comienza la cristalización de ideas e impresiones, la mente del artista ya no es tan susceptible a nuevas impresiones externas. Comienza a nutrirse de su propia esencia. Abandona el modelo vivo y, con las recetas que ha recopilado en el curso de su experiencia, procede a construir un drama o una novela, un cuadro o una estatua. Ahora bien, el primer período, dice Taine, es el del arte genuino; el segundo es el del manierismo. Nuestro autor cita el caso de Miguel Ángel, un hombre que fue una de las encarnaciones más colosales de la energía física y mental que el mundo haya visto jamás. En el caso de Miguel Ángel, puede decirse que el período de crecimiento, de arte genuino, duró hasta después de los sesenta años. Pero observen, dice Taine, las obras que ejecutó en su vejez; consideren la Conversión de San Pablo y el Juicio Final, pintados cuando tenía casi setenta años. Incluso aquellos que no son entendidos pueden ver que estos frescos están pintados por regla, que el artista, habiendo abastecido su memoria con un cierto conjunto de formas, las utiliza para completar su cuadro; que multiplica desenfrenadamente actitudes extrañas y escorzos ingeniosos; que la viva invención, el gran arrebato de sentimiento, la verdad perfecta, por la que se distinguen sus obras anteriores, han desaparecido; y que, si bien aún es superior a todos los demás, es sin embargo, inferior a él mismo. Las carreras de Scott, Goethe y Voltaire proporcionarán ejemplos paralelos . En toda escuela de arte, también, el período floreciente es seguido por uno de decadencia; y en todos los casos, la decadencia se debe a la falta de imitación de los modelos vivos. En pintura, tenemos a los precursores exagerados y a los forjadores de músculos que copiaron a Miguel Ángel; los amantes de las decoraciones teatrales que sucedieron a Tiziano y Giorgione, y los pintores de tocador degenerados que siguieron a Claude y Poussin. En literatura, tenemos a los versificadores, epigramatistas y retores de la decadencia latina; los dramaturgos sensuales y declamatorios que representan las últimas etapas de la antigua comedia inglesa; y los creadores de sonetos y madrigales, o eufemistas vanidosos de la escuela de Góngora, en la decadencia de la poesía italiana y española. En resumen, puede decirse que los maestros copian la naturaleza y los discípulos copian a los maestros. De esta manera se explican los fenómenos siempre recurrentes de decadencia del arte, y así, también, se ve que el arte es perfecto en la medida en que imita con éxito a la naturaleza.

Pero no debemos concluir que la imitación absoluta sea el único y exclusivo objeto del arte. Si así fuera, las obras más bellas serían aquellas que se corresponden con mayor precisión con sus prototipos externos. En escultura, un molde tomado de los rasgos vivos es lo que ofrece la representación más fiel del modelo; pero un busto bien moldeado dista mucho de ser equivalente a una buena estatua. La fotografía es en muchos aspectos más precisa que la pintura; pero nadie equipararía una fotografía, por exquisitamente ejecutada que esté, con una imagen original. Y, finalmente, si la imitación exacta fuera el objeto supremo del arte, la mejor tragedia, la mejor comedia y el mejor drama serían un informe taquigráfico del procedimiento en un tribunal de justicia, en una reunión familiar, en una asamblea popular, en el Congreso Rump. Ni siquiera las obras de los artistas se evalúan en proporción a su minuciosa exactitud. Ni en la pintura ni en ningún otro arte damos precedencia a lo que simplemente engaña a la vista. Todos recuerdan cómo se decía que Zeuxis pintaba uvas con tanta fidelidad que los pájaros venían y las picoteaban; y cómo Parrasio, su rival, superó incluso esta hazaña pintando una cortina tan natural en su apariencia que Zeuxis le pidió que la apartara y mostrara la imagen detrás de ella. Todo esto no es arte, sino mera habilidad y astucia. Tal vez ningún pintor fue tan minucioso como Denner. Solía tardar cuatro años en hacer un retrato. No omitía nada, ni las líneas azuladas formadas por las venas bajo la piel, ni los pequeños puntos negros dispersos sobre la nariz, ni los puntos brillantes en el ojo donde se reflejan los objetos vecinos; la cabeza parece sobresalir del lienzo, tan parecida a la carne y la sangre. Sin embargo, ¿a quién le importan los retratos de Denner? ¿ Y quién no daría diez veces más por uno que Van Dyck o Tinto Retto podrían haber pintado en pocas horas? Así, en las iglesias de Nápoles y España, encontramos estatuas coloreadas y drapeadas, santos vestidos con túnicas auténticas, con la piel amarilla y exangüe, las manos sangrando y los pies magullados; y junto a ellas, vírgenes con atuendos reales, con vestidos de gala de seda lustrosa, adornadas con diademas, collares preciosos, cintas brillantes y elegantes encajes, con las mejillas sonrosadas, los ojos brillantes y las pestañas ondulantes. Y este exceso de imitación literal despierta un sentimiento, no de placer, sino siempre de repugnancia, a menudo de disgusto y a veces de horror. Así, en la literatura, el teatro griego antiguo y los mejores dramaturgos españoles e ingleses, alterando a propósito la corriente natural del habla humana y hacen que sus personajes hablen bajo todas las restricciones de la rima y el ritmo. Pero consideramos que esta desviación de la

verdad literal es un mérito y no un defecto. Consideramos la segunda «Ifigenia» de Goethe, escrita en verso, mucho mejor que la primera escrita en prosa; es más, es el propio ritmo o métrica lo que confiere a la obra su incomparable belleza. En una reseña de «Dante» de Longfellow, publicada el año pasado, argumentamos este mismo punto en una de sus aplicaciones especiales: el artista debe copiar su original, pero no debe copiarlo demasiado literalmente.

¿Qué debe copiar entonces? Debe copiar, dice Taine, las relaciones mutuas e interdependencias de las partes de su modelo. Y más que esto, debe hacer que la característica esencial del objeto —esa característica de la que dependen todas las cualidades menores— sea lo más destacada y conspicua posible. Debe relegar a un segundo plano los rasgos que la ocultan y destacar los que la manifiestan. Si está esculpiendo un grupo como el Laocoonte, debe alcanzar el momento supremo, aquel en el que se revela toda la tragedia, y debe pasar por alto esos detalles insignificantes de posición y movimiento que sólo sirven para distraer nuestra atención y debilitar nuestras emociones al dividirlas. Si está escribiendo un drama, no debe intentar darnos la biografía completa de su personaje; debe representar sólo aquellas situaciones que están en directa subordinación al gran clímax o revelación. Como resultado final, por tanto, Taine concluye que una obra de arte es una representación concreta de las relaciones existentes entre las partes de un objeto, con la intención de resaltar su carácter esencial o dominante.

Deberíamos sobrepasar nuestros límites si siguiéramos destacando la admirable discusión en la que M. Taine extiende esta definición a la arquitectura y la música. Estas artes, estrechamente relacionadas, se distinguen de la poesía, la pintura y la escultura por apelar de forma mucho menos directa a la inteligencia y mucho más exclusivamente a las emociones. Sin embargo, estas artes también buscan, al destacar ciertas relaciones de simetría en la forma percibida por el ojo o en las vibraciones aéreas percibidas por el oído, despertar en nosotros los estados de ánimo con los que estas especies de simetría están conectadas por sutiles leyes de asociación. También imitan, no literalmente, sino bajo la guía de un sentimiento o emoción predominante, relaciones que realmente existen entre los fenómenos de la naturaleza. Y aquí también, estimamos la excelencia no en proporción a la imitación directa, sino a la indirecta. Una catedral gótica no es, como se ha supuesto, una imitación directa de la imponente vegetación de los bosques del norte; pero bien podría ser la expresión del tenue sentimiento de un Poder invisible y omnipresente, generado por siglos de vida primigenia en medio de tales bosques. Así, los sonidos que en una sinfonía de Beethoven se tejen en una red de tan asombrosa complejidad pueden existir en diferentes combinaciones en la naturaleza; pero cuando un músico se desvía de su camino para imitar el canto de los gallos o el rugido de la tempestad, consideramos su logro simplemente como una elegante fantasía. El arte es, por lo tanto, una imitación de la naturaleza; pero es una imitación intelectual, no mecánica; y las funciones de la cámara y la caja de música no deben clasificarse con las del arco del violinista o el cincel del escultor.

Y por último, al distinguir el arte de la ciencia, Taine señala que, al separar de su complejidad las causas que actúan en la naturaleza y las leyes fundamentales según las cuales funcionan, la ciencia describe en fórmulas abstractas expresadas en lenguaje técnico. Pero el arte revela estas causas operativas y estas leyes dominantes, no en definiciones áridas, inaccesibles para la mayoría, inteligibles sólo para hombres especialmente instruidos, sino en un símbolo concreto, dirigido no sólo al entendimiento, sino aún más a los sentimientos del hombre común. El arte tiene, por lo tanto, esta peculiaridad : es a la vez elevado y popular, manifiesta lo que a menudo es más recóndito y lo manifiesta a todos.

Tras determinar qué es una obra de arte, nuestro autor pasa a estudiar las condiciones sociales bajo las cuales se producen; y concluye que el carácter general de una obra de arte está determinado por el estado intelectual y moral de la sociedad en la que se ejecuta. Existe, de hecho, una especie de temperatura moral que influye en el desarrollo mental de forma similar a como la temperatura física influye en el desarrollo orgánico. La condición social no produce el talento del artista; pero sí facilita o frena sus esfuerzos por manifestarse; decide si tendrá éxito o no. Y ejerce una «selección natural» entre diferentes tipos de talentos, estimulando a algunos y privando a otros. Para aclarar esto, citaremos con cierta extensión la brillante ilustración de Taine.

El caso elegido para ilustrar es muy simple: el de una sociedad en la que uno de los sentimientos predominantes es la melancolía. No se trata de una suposición arbitraria, pues tal situación se ha dado más de una vez en la historia de la humanidad: en Asia, en el siglo VI a. C., y especialmente en Europa, desde el siglo IV hasta el X de nuestra era. Para producir tal estado de ánimo, se requieren cinco o seis generaciones de decadencia, acompañadas de una disminución de la población, inmigración extranjera invasiones, hambrunas, pestes y la creciente dificultad para obtener lo necesario para la vida son más que suficientes. Sucede entonces que los hombres pierden el coraje y la esperanza, y

consideran la vida un mal. Ahora bien, admitiendo que entre los artistas que viven en una época así, es probable que haya la misma cantidad relativa de melancólicos, alegres o con temperamentos diferentes que en otras épocas, veamos cómo les afectarán las circunstancias imperantes.

Recordemos primero, dice Taine, que los males que deprimen al público también deprimirán al artista. Sus riesgos no son menores que los de las personas menos dotadas. Está expuesto a sufrir peste o hambruna, a arruinarse por impuestos injustos o el reclutamiento, o a ver a sus hijos masacrados y a su esposa cautiva por los bárbaros. Y si estos males no lo afectan personalmente, al menos debe ver a quienes lo rodean afectados por ellos. De esta manera, si es alegre por temperamento, inevitablemente se volverá menos alegre; si es melancólico, se volverá más melancólico.

En segundo lugar, al haber sido criado entre contemporáneos melancólicos, su educación habrá ejercido sobre él una influencia correspondiente. La doctrina religiosa imperante, adaptada al estado de cosas, le dirá que la tierra es un lugar de exilio, la vida un mal, la alegría una trampa, y que su ocupación más provechosa será prepararse para morir. La filosofía, construyendo su sistema moral conforme a los fenómenos existentes de decadencia, le dirá que sería mejor que nunca hubiera nacido. La conversación diaria le informará de acontecimientos horribles, de la devastación de una provincia, del saqueo de una ciudad por los godos, de la opresión de los campesinos vecinos por los recaudadores de impuestos imperiales, o de la guerra civil que acaba de estallar entre media docena de pretendientes al trono. Mientras viaja, contempla señales de luto y desesperación, multitudes de mendigos, gente muriendo de hambre, un puente roto que nadie repara, un suburbio abandonado que se derrumba, campos inundados de maleza, las paredes ennegrecidas de casas quemadas. Tales imágenes e impresiones, repetidas desde la infancia hasta la vejez (y debemos recordar que este ha sido el estado de cosas en lo que ahora son las partes más hermosas del mundo), no pueden dejar de profundizar cualquier elemento de melancolía que ya pueda existir en el espíritu del artista.

El funcionamiento de todas estas causas se verá potenciado por esa peculiaridad del artista que constituye su talento. Pues, según las definiciones anteriores, lo que lo convierte en artista es su capacidad para captar las características esenciales y los rasgos sobresalientes de los objetos y acontecimientos circundantes. Otros ven las cosas de forma fragmentaria; él capta el espíritu del conjunto. Y de esta manera, es muy probable que exagere en sus obras el promedio general del sentimiento contemporáneo.

Finalmente, nuestro autor nos recuerda que quien escribe o pinta no se queda sólo ante su caballete o su escritorio. Sale, observa a su alrededor, recibe sugerencias de amigos, rivales, libros y obras de arte siempre que estén disponibles, y escucha las críticas del público sobre sus propias producciones y las de sus contemporáneos. Para tener éxito, no sólo debe satisfacer en cierta medida el gusto popular, sino que debe sentir que el público simpatiza con él. Si en este período de decadencia y desánimo social intenta representar ideas alegres, brillantes o triunfantes, se encontrará abandonado a sus propios recursos; y, como bien dice Taine, el poder de un hombre aislado es siempre insignificante. Es probable que su obra sea mediocre. Si intenta escribir como Rabelais o pintar como Rubens, no obtendrá apoyo ni simpatía de un público que prefiere los cuadros de Rembrandt, las melodías de Chopin y la poesía de Heine.

Tras explicar así su postura mediante este ejemplo extremo, señalado para mayor claridad, Taine procede a aplicar estas consideraciones generales a cuatro épocas históricas, consideradas en toda su complejidad. Analiza el aspecto que presenta el arte en la antigua Grecia, en la Edad Media feudal y católica, en las monarquías centralizadas del siglo XVII y en la democracia científica e industrial en la que vivimos. De entre estos, seleccionaremos, quizás el más simple, el caso de la antigua Grecia, siguiendo de cerca a nuestro autor, aunque omitiendo necesariamente muchos detalles interesantes.

Los antiguos griegos, observa Taine, entendían la vida de una manera nueva y original. Sus energías no se concentraban en una gran concepción religiosa, como en el caso de los hindúes y los egipcios, ni en una vasta organización social, como en el caso de los asirios y los persas, ni en un régimen puramente industrial y comercial, como en el caso de los fenicios y los cartagineses. En lugar de una teocracia o un rígido sistema de castas, en lugar de una monarquía con una jerarquía de funcionarios civiles, los hombres de esta raza inventaron una institución peculiar: la ciudad, donde cada ciudad daba origen a otras similares, y de colonia en colonia se reproducía indefinidamente. Una sola ciudad griega, por ejemplo, Mileto, produjo trescientas ciudades más, colonizando con ellas toda la costa del Mar Negro. Cada ciudad era esencialmente autogobernada; y la idea de la fusión de varias ciudades en una nación era algo que la mente griega rara vez concibió y nunca pudo poner en práctica.

En estas ciudades, el trabajo era realizado mayoritariamente por esclavos. En Atenas había cuatro o cinco por cada ciudadano, y en lugares como Corinto y Egina se dice que la población esclava ascendía a cuatrocientos o quinientos mil. Además, el ciudadano griego tenía poca necesidad de servicios personales. Vivía al aire libre y, como la mayoría de los sureños, era comparativamente sobrio en sus hábitos. Sus comidas eran ligeras, su vestimenta sencilla, su casa estaba escasamente amueblada, destinada principalmente a ser un refugio para dormir.

Sin servir ni al rey ni al sacerdote, el ciudadano era libre y soberano en su propia ciudad. Elegía a sus propios magistrados y podía ejercer como gobernante, jurado o juez. La representación era desconocida. La legislación era llevada a cabo por todos los ciudadanos reunidos en masa. Por lo tanto, la política y la guerra eran las únicas o principales ocupaciones del ciudadano. La guerra, de hecho, recibía una parte considerable de su atención. Pues la sociedad no estaba tan bien protegida como en la actualidad. La mayoría de estas ciudades griegas, dispersas por las costas del Egeo, el Mar Negro y el Mediterráneo, estaban rodeadas de tribus de bárbaros, escitas, galos, españoles y africanos. Por lo tanto, el ciudadano debía mantenerse en guardia, como el inglés actual en Nueva Zelanda, o como el habitante de una ciudad de Massachusetts en el siglo XVII. De lo contrario, galos, samnitas o bitinios, tan salvajes como los indios norteamericanos, seguramente acamparían sobre las ruinas ennegrecidas de su ciudad. Además, las ciudades griegas tenían sus disputas entre sí, y sus leyes de guerra eran muy bárbaras. Una ciudad conquistada corría el riesgo de ser arrasada, sus habitantes varones pasados a cuchillo, sus mujeres vendidas como esclavas. En tales circunstancias, según la feliz expresión de Taine, un ciudadano debía ser político y guerrero, bajo pena de muerte. Y no sólo el miedo, sino también la ambición tendían a hacerlo. Pues cada ciudad se esforzaba por someter o humillar a sus vecinas , por cobrar tributos o por exigir homenaje a sus rivales. Así, el ciudadano pasaba su vida en la plaza pública, discutiendo alianzas, tratados y constituciones, oyendo discursos o hablando él mismo, y finalmente subiendo a su barco para luchar contra los griegos vecinos o para zarpar contra Egipto o Persia.

La guerra (y la política, como subsidiaria de ella) era entonces la principal actividad de la vida. Pero como no existía una industria organizada, tampoco existían máquinas de guerra. Todos los combates se libraban cuerpo a cuerpo. Por lo tanto, lo fundamental en la preparación para la guerra no era transformar a los soldados en autómatas de precisión, como en un ejército moderno, sino hacer que cada soldado fuera lo más vigoroso y activo posible. El objetivo principal de la educación griega era la perfección física de los hombres. En este sentido, Esparta puede considerarse la comunidad griega típica, pues en ningún otro lugar el desarrollo físico se consideraba tan plenamente el fin último de la vida social. En estos asuntos, las demás ciudades siempre consideraron a Esparta como líder, como la que había alcanzado el ideal que todas perseguían por igual. Ahora bien, Esparta, situada en medio de una numerosa población conquistada de mesenios e ilotas, era en parte un gran gimnasio y en parte un campamento perpetuo. Sus ciudadanos estaban siempre en entrenamiento. Toda la constitución social de Esparta se moldeó con vistas a la formación y crianza de una raza fuerte y hermosa. Los niños débiles o mal formados eran ejecutados. La edad a la que los ciudadanos podían casarse estaba prescrita por ley; y el Estado emparejaba a hombres y mujeres como el criador moderno empareja caballos, con el único objetivo de la excelencia de la cría.

Una esposa no era una compañera, sino la madre de los atletas. Las mujeres boxeaban, luchaban y competían; una circunstancia a la que se refiere el siguiente pasaje de Aristófanes, según la traducción del Sr. Felton:

LISÍSTRATA.

¡Salve! Lampito, querida entre las mujeres laconias. ¡Qué radiante es tu belleza, oh mi dulce amiga! ¡Qué bello es tu color, qué vital tu figura! Podrías ahogar a un toro.

LAMPITO.

Sí, por doble;

Porque practico el arte de la gimnasia,

Y, saltando, golpeo mi columna con mis talones.

LISÍSTRATA.

En realidad, tu busto es hermoso de contemplar.

Los jóvenes vivían juntos, como soldados en un campamento. Comían al aire libre, en una mesa pública. Su alimentación era tan sencilla como la de la tripulación de un barco universitario moderno antes de una carrera. Dormían al aire libre y pasaban el tiempo despiertos luchando, boxeando, corriendo carreras, lanzando tejos y participando en simulacros de batallas. Así vivían los espartanos; y aunque ninguna otra ciudad llevaba esta disciplina a tal extremo, en general, una gran parte de la vida de los ciudadanos se dedicaba a fortalecerse y robustecerse.

El hombre ideal, a ojos de un griego, no era, por lo tanto, el pensador contemplativo o delicadamente susceptible, sino el atleta desnudo, de carne firme y músculos vigorosos. La mayoría de sus vecinos bárbaros se avergonzaban de ser vistos desnudos, pero los griegos parecen haber sentido poca vergüenza al aparecer desnudos en público. Sus hábitos gimnásticos transformaron por completo su sentido de la vergüenza. Sus juegos olímpicos y otros juegos públicos eran una exhibición triunfal de perfección física desnuda. Jóvenes de las familias más nobles y de las más lejanas tierras griegas las colonias acudían a ellos y luchaban y corrían, desnudas, ante incontables multitudes de espectadores admirados. Cabe destacar, también como significativo, que la era griega comenzó con los Juegos Olímpicos, y que el tiempo se contaba por los intervalos entre ellos; así como el hecho de que la poesía lírica más grandiosa de la antigüedad se escribió para celebrar estas competencias gimnásticas. El vencedor de la carrera a pie daba su nombre a la Olimpiada en curso; y al llegar a casa, era recibido por sus conciudadanos como si fuera un general que regresaba de una campaña victoriosa. Ser el hombre más bello de Grecia era, a los ojos de un griego, la cima de la felicidad humana; y para los griegos, la belleza incluía necesariamente la fuerza. Este pueblo dotado admiraba con tanto fervor la perfección corporal que llegaba a venerarla. Según Heródoto, un joven siciliano fue deificado por su belleza, y tras su muerte se le erigieron altares. El vasto poder intelectual de Platón y Sócrates no les impidió compartir este entusiasmo universal. Poetas como Sófocles y estadistas como Alejandro consideraban que no estaba por debajo de su dignidad participar públicamente en deportes gimnásticos.

Sus concepciones de la divinidad se estructuraban de acuerdo con estos hábitos generales. Aunque a veces, como en el caso de Hefesto, las exigencias del mito en particular exigían que la deidad fuera físicamente imperfecta, normalmente el dios griego era simplemente un hombre inmortal, completo en fuerza y belleza. La deidad no estaba investida de forma humana como un mero símbolo. No podían concebir una forma más elevada de representarla. La estatua más grandiosa, que expresaba con mayor precisión la serenidad de una fuerza absolutamente desenfrenada, bien podía, a sus ojos, ser un verdadero retrato de la divinidad. Para un griego, la belleza de la forma era algo consagrado. Más de una vez un culpable salía con vida porque se habría considerado un sacrilegio acabar con una criatura tan simétrica. Y por una razón similar , los griegos, aunque quizá no más humanitarios que los europeos de la Edad Media, rara vez permitían que el cuerpo humano fuera mutilado o torturado. El criminal condenado debía ser lo menos desfigurado posible; por lo tanto, era envenenado discretamente, en lugar de ser colgado, decapitado o quebrado en la rueda.

¿No está ya suficientemente explicada la inalcanzable excelencia de la estatuaria griega —ese arte jamás igualado desde entonces y, muy probablemente, debido a la ausencia del necesario estímulo social, destinado a no ser igualado jamás—? Consideremos, dice nuestro autor, la naturaleza de la preparación del escultor griego. Estos hombres han observado el cuerpo humano desnudo y en movimiento, en el baño y el gimnasio, en danzas sagradas y juegos públicos. Han notado aquellas formas y actitudes en las que se revelan vigor, salud y actividad. Y durante trescientos o cuatrocientos años han modificado, corregido y desarrollado así sus nociones de belleza corporal. No hay, por lo tanto, nada sorprendente en el hecho de que la escultura griega finalmente llegara al modelo ideal, al tipo perfecto, como lo fue, del cuerpo humano. Nuestras más altas nociones de belleza física, hasta nuestros días, nos han sido legadas por los griegos. Los primeros escultores modernos que abandonaron las figuras huesudas, horribles y famélicas de la Edad Media monástica, aprendieron sus primeras lecciones de cosas mejores en los bajorrelieves griegos. Y si hoy, olvidando nuestros cuerpos a medio desarrollar, mal alimentados por el exceso de trabajo mental, y con los músculos débiles y flácidos por la falta de ejercicio vigoroso, deseamos contemplar la forma humana en su máxima perfección, debemos ir a los griegos, eran en el sentido más elevado de la palabra, una raza intelectual; pero nunca permitieron que la mente tiranizara al cuerpo. La perfección espiritual, acompañada de la debilidad corporal, fue invención del ascetismo; y los griegos nunca fueron ascetas. Diógenes podía desdeñar los lujos superfluos, pero si alguna vez revolcaba su tina como dice Rabelais, es evidente que la victoria del espíritu sobre el cuerpo no formaba parte de su teoría de las cosas. Semejante idea habría sido incomprensible para un griego de la época de Platón. Sus conciencias no eran hiperactivas. No estaban agobiados por un sentimiento de pecaminosidad. Sus aspiraciones eran decididamente finitas; y creían en asegurar la máxima plenitud de esta vida terrenal. En consecuencia, nunca

antepusieron lo físico a lo intelectual. Volviendo a nuestro autor, nunca, en sus estatuas, subordinaron la simetría a la expresión, el cuerpo a la cabeza. No sólo les interesaba la prominencia de las cejas, la anchura de la frente y la curvatura de los labios, sino también la solidez del pecho, la constitución de los muslos y la solidez de brazos y piernas. No sólo el rostro, sino todo el cuerpo, tenía para ellos su fisonomía. Dejaban el pintoresquismo al pintor y el fervor dramático al poeta; y, manteniendo estrictamente ante sus ojos el estrecho pero exaltado problema de representar la belleza de la simetría, llenaban sus santuarios y lugares públicos con esas grandes personas inmóviles de bronce, oro, marfil, cobre y mármol, en quienes la humanidad reconoce sus más altos tipos artísticos. La estatuaria era el arte central de Grecia. Ningún otro arte era tan popular ni expresaba tan plenamente la vida nacional. El número de estatuas era enorme. En épocas posteriores, cuando Roma había despojado al mundo griego de su Ciudad Imperial poseía una población de estatuas casi igual a la de seres humanos. Y hoy, tras todos los accidentes destructivos de tantos siglos, se estima que se han obtenido más de sesenta mil estatuas sólo de Roma y sus alrededores.

Al citar esta admirable exposición como ejemplo del método de M. Taine para abordar su tema, nos hemos abstenido de perturbar la fluida corriente de pensamiento con críticas propias. Consideramos que la explicación anterior es bastante correcta, hasta donde alcanza, aunque aborda los rudimentos más básicos del tema y realmente no contribuye a dilucidar los misterios más profundos de la producción artística. Para ello se necesita una psicología más profunda que la de M. Taine. Pero sea o no adecuada su teoría del arte, sólo puede haber una opinión sobre la brillante elocuencia con la que se expone.

Junio de 1868.

XIV.

VIDA ATENIENSE Y AMERICANA.

En un ensayo muy interesante sobre las características británicas y extranjeras, publicado hace unos años, el Sr. W.R. Greg cita la famosa carta del cadí turco al Sr. Layard, comentando que «contiene el germen y el elemento de una sabiduría ajena a nuestra ajetreada y bulliciosa existencia»; y la utiliza como texto para un sermón instructivo sobre el «evangelio del ocio». Insta, con razón, a que el hombre moderno, demasiado ansioso e inquieto, absorto en los problemas del desarrollo industrial , aprenda una lección fructífera de la contemplación de su hermano oriental, quien no se preocupa por decir: «Mira, esta estrella gira alrededor de aquella estrella, y esta otra estrella con cola va y viene después de tantos años»; quien no aspira a un «doble estómago» ni espera alcanzar el Paraíso «buscando con los ojos». Si alguien necesita una lección así, ese es el americano de arcilla. Así como el turco lleva su apatía al exceso, el estadounidense lleva al exceso su inquietud. Pero precisamente porque la ociosidad indiferente del turco es excesiva, hasta el punto de perjudicar la plenitud de la vida, resulta inadecuada para proporcionarnos las pistas que necesitamos sobre las causas, el carácter y los efectos de nuestra hiperactividad. Un sermón sobre el ocio, para que nos sea de utilidad práctica, no debe ser un sermón sobre la pereza. El estado mental oriental es incompatible con cualquier tipo de mejora progresiva física, intelectual o moral. Es uno de los fenómenos que acompañan a la llegada de una comunidad a una condición estacionaria antes de haber adquirido una civilización compleja. Y parece útil más como contexto para resaltar nuestra agitación moderna que por la lección que pueda transmitir. Estudiemos, de preferencia, una de las comunidades más progresistas que han existido. Tomemos un ejemplo muy diferente de cualquiera que pueda extraerse de la vida oriental, pero casi igualmente contrastado con cualquiera que podamos encontrar entre nosotros; y, con su ayuda, examinemos los efectos respectivos del ocio y la prisa en la cultura de la comunidad.

¿Qué quieren decir los críticos modernos con la "saludable plenitud " de la vida antigua, que tanto les gusta contrastar con la existencia "apasionada", "descontenta" o imperfecta y unilateral de las comunidades modernas? ¿Se trata de un simple conjunto de frases, adecuadas para alguna necesidad imaginaria del crítico literario, pero que no responden

a nada real? ¿Deben descartarse sumariamente como si se basaran en la suposición tácita de ese anticuado que se deleita en afirmar que los tiempos ya no son lo que eran? ¿Es el contraste imaginario, comparado con la luz suave y alegre con la que solemos contemplar la antigüedad clásica a través del cautivador medio de su incomparable literatura? ¿O es un contraste real, digno de la atención y el análisis del investigador histórico?. La respuesta a estas preguntas nos llevará a profundizar en la discusión del tema que hemos propuesto, y la mejor manera de alcanzarlo es considerando algunos aspectos de la condición social de la antigua Grecia. Las lecciones que podemos aprender de ese maravilloso país aún no se han agotado. Cada vez que regresemos a esa mina históricamente tan rica y profundicemos con plena confianza y cuidado, y estaremos seguros de encontrar alguna joya que valga la pena llevarse.

Al considerar la antigua Grecia, conviene centrar nuestra atención, para mayor claridad conceptual, en una sola ciudad. A pesar de la relativa homogeneidad de la civilización griega, existían, sin embargo, grandes diferencias en las circunstancias sociales de diversas comunidades cívicas. Lo que era cierto en Atenas con frecuencia no lo era en Esparta o Tebas, y las afirmaciones generales sobre la antigua Grecia suelen ser correctas sólo de forma imprecisa y general. Por lo tanto, al hablar de Grecia, debo entenderme principalmente como referencia a Atenas, el ojo y la luz de Grecia, el núcleo y centro de la cultura helénica.

Observemos primero que Atenas era una gran ciudad rodeada de agradables suburbios rurales —los dominios del Ática—, de forma muy similar a como Boston está rodeada de localidades rurales como Brookline, Jamaica Plain y el resto, aldea tras aldea que cubrían un radio de entre diez y veinte millas. La población de Atenas, con sus suburbios, quizá superaba el medio millón; pero el número de hombres libres adultos armados no superaba los veinticinco mil.* Por cada uno de estos hombres libres había cuatro o cinco esclavos; no trabajadores ignorantes y degradados, pertenecientes a un tipo inferior de humanidad, y que llevaban las marcas de una casta inferior en su formación personal y en el color de su piel, como nuestros negros recientemente esclavizados; sino trabajadores inteligentes y cualificados, pertenecientes generalmente a la raza helénica, y en todo caso a la aria, tan rubios y quizás tan apuestos como sus amos, y no sujetos a alguna especial ignominia o penuria.

** Ver Herodes. V.97; Aristóteles. Ekkl. 432; Thukyd. 11. 13; Plutarch , Perikl. 37.*

Estos esclavos, de los cuales había al menos cien mil varones adultos, aliviaron a los veinticinco mil hombres libres de casi toda la pesada carga de la vida; y el resultado fue una cantidad de ocio quizás nunca antes vista en la historia en una escala igual.

Las relaciones entre amo y esclavo en la antigua Atenas constituían, por supuesto, un fenómeno muy diferente de todo lo que nos ofrece la historia de nuestros propios estados del sur. Nuestros esclavistas sureños vivían en una época de desarrollo industrial; eran amas de casa, participaban plenamente en los negocios gestionando las operaciones para las que sus trabajadores proporcionaban la fuerza física bruta. No era así en Atenas. La era de la civilización fundada en la industria organizada aún no había comenzado; ganar dinero no se había convertido, para los griegos, en el fin primordial de la vida; y la mera subsistencia, que ahora es difícil, era entonces fácil. El ateniense vivía en un clima templado, apacible y saludable, en un país que siempre se ha distinguido por la actividad y longevidad de sus habitantes. Era frugal en sus hábitos: bebía vino y comía carne, pero rara vez era adicto a la glotonería o la intemperancia. Su vestimenta era económica, pues el clima griego requería poca protección, y los hábitos gimnásticos de los griegos los llevaban a valorar más la belleza del cuerpo que la de su vestimenta. Su casa era sencilla, no destinada a fines sociales, mientras que los griegos carecían de lo que llamaríamos vida doméstica. La casa era un refugio por la noche, un lugar donde se podía disfrutar de una comida frugal, un lugar donde la esposa podía alojarse y cuidar de los esclavos de la casa o de los niños. Y esto nos lleva a otra característica notable de la vida ateniense. La esposa no tenía ninguna posición en la sociedad nada más que una especie de utensilio doméstico, ¡cuánto se simplificaba la vida! ¡Qué puerta para el gasto había, aún bien cerrada, y que a nadie se le había ocurrido abrir! Ni facturas de sombrerería ni de modista, ni veladas, ni modas proteicas, ni muebles elegantes, ni la imperiosa necesidad de que Cléanthes eclipsara a Cléon, ni carruajes, ni Claicteau Margaux, ni viajes a Arcadia en verano. En semejante estado de sociedad, como se puede ver fácilmente, el trabajo de un hombre bastaba para mantener a media docena. Al ateniense le costaba vivir sólo con unos pocos centavos diarios, e incluso estos pocos centavos podían ser ganados por sus esclavos. No debe sorprendernos, por lo tanto, saber que en la antigua Atenas no había pobres ni mendigos. Podía haber pobreza , pero la indigencia era desconocida; y debido a la ausencia de moda, estilo y ostentación, incluso la pobreza no implicaba una incómoda pérdida de posición social. Los atenienses valoraban mucho la riqueza, sin duda, como

fuente de contribuciones para las festividades públicas y las necesidades del estado. Pero en cuanto a las circunstancias de la vida cotidiana, la diferencia entre el rico y el pobre era inconmensurablemente menor que en cualquier comunidad moderna, y los incentivos para la adquisición de riqueza eran, en consecuencia, comparativamente escasos.

No pretendo decir que los atenienses no se dedicaran al comercio. Su ciudad era una ciudad comercial, y sus barcos recorrían el Mediterráneo. Tenían agencias y fábricas en Marsella, en las remotas costas de España y a lo largo de las orillas del Mar Negro. Fueron, en muchos aspectos, los más grandes comerciantes de la antigüedad, y sin duda conocían, al igual que otros pueblos, el placer de adquirir bienes. Pero lo que quiero decir es que, para ellos, adquirir propiedades no se había convertido en el principal ni único fin de la vida. La producción era realizada casi en su totalidad por mano de obra esclava; el intercambio de mercancías era asunto de los amos, y el comercio en aquellos tiempos era simple. Bancos, compañías de seguros, casas de bolsa: todos estos complejos instrumentos de Mammón eran aún impensables. No existía Wall Street en la antigua Atenas; no había grandes quiebras, ni pánicos comerciales, ni sobre emisiones de acciones. El comercio, en resumen, era un asunto completamente secundario, y el arte de hacer dinero estaba en pañales.

Los veinticinco mil atenienses libres disfrutaban así, en general, de un ocio más tranquilo, más libre de preocupaciones insignificantes y agobiantes que cualquier otra comunidad conocida en la historia. En ningún otro lugar encontramos, tras un estudio minucioso, tan poco de la prisa y la ansiedad que destruyen el curso uniforme de la vida moderna; en ningún otro lugar encontramos tan pocas de las circunstancias que tienden a volver locos, ebrios, tísicos o prematuramente viejos a los hombres.

Concedido esto, sólo queda enunciar e ilustrar el hecho inverso. No sólo es cierto que Atenas ha producido y educado a un número relativamente mayor de hombres del más alto calibre y la cultura más completa que cualquier otra comunidad de dimensiones similares que haya existido jamás; sino que también es cierto que no ha habido otra comunidad cuyos miembros, por regla general, hayan sido tan cultivados o hayan alcanzado individualmente tal plenitud de vida. Para demostrar la primera afirmación bastará mencionar nombres como los de Solón, Temístocles, Pericles y Demóstenes; Isócrates y Lisias; Aristófanes y Menandro; Esquilo, Sófocles y Eurípides; Fidias y Praxíteles; Sócrates y Platón; Tucídides y Jenofonte; recordando que estos hombres, distinguidos por logros tan distintos, pero con una cultura tan consumada, todos se produjeron en una misma ciudad a lo largo de tres siglos. En ningún otro momento ni lugar de la historia de la humanidad se ha producido siquiera una aproximación a un hecho como este.

Mi otra afirmación, sobre la cultura general de la comunidad en la que se criaron tales hombres, requerirá una explicación más detallada. Cuando digo que el público ateniense era, en general, el más culto que jamás haya existido, me refiero, por supuesto, a algo más que lo que hoy conocemos como cultura literaria. Esta era relativamente escasa en la época de la grandeza ateniense; y esto se debía a que aún no había necesidad ni espacio para ella. Grecia no comenzó a producir eruditos y sabios hasta épocas posteriores; pues la función de la erudición no comienza hasta que se acumula literatura antigua que puede ser interpretada en beneficio de quienes viven en una época posterior. La grandeza griega ya se estaba convirtiendo en algo del pasado cuando la erudición y la cultura literaria de tipo moderno comenzaron en Roma y Alejandría. La cultura de los antiguos atenienses se derivaba en gran medida del contacto directo con los hechos de la naturaleza y de la vida, y de las ideas de mentes ricas y poderosas expresadas oralmente. El valor de esto no debe subestimarse. Los modernos estamos acostumbrados a extraer gran parte de nuestro conocimiento y de nuestras teorías sobre la vida de los libros; nuestro gusto y juicio están tan ampliamente educados por el contacto con la página impresa, que solemos confundir la cultura con el conocimiento libresco; solemos olvidar las innumerables maneras en que las facultades intelectuales más elevadas pueden disciplinarse sin la ayuda de la literatura. Debemos estudiar la antigüedad para comprender cuán a fondo se podía lograr esto. Pero incluso en nuestros días, ¡Cuánto más fructífera es la influencia directa de una mente original sobre nosotros, en los raros casos en que se puede disfrutar, que cualquier influencia indirecta que esa misma mente pueda ejercer a través de los libros impresos! ¿Qué estudiante de universidad, rodeado de los más abundantes y eficientes instrumentos de estudio, recibe jamás un estímulo tan elevado y enriquecedor para la vida intelectual como el que le brindó a Eckermann su trato diario con Goethe? La vasta cultura y la perfección de su formación exhibidas por John Stuart Mill no deben sorprendernos si recordamos que pasó sus primeros años en compañía de James Mill y Jeremy Bentham. Y la notable amplitud de miras, el dominio de los hechos y la asombrosa productividad de franceses modernos como Sainte-Beuve y Littré se explican cuando reflexionamos sobre la circunstancia de que tantos hombres capaces y brillantes se reúnen

en una ciudad, donde sus mentes pueden interactuar continua y directamente entre sí. Es precisamente por la falta de este estímulo personal que resulta difícil, o casi imposible, incluso para quienes poseen recursos suficientes para un amplio dominio de los libros, mantenerse al día con la cultura contemporánea mientras viven en un pueblo o ciudad de provincias. Y es principalmente por el estímulo personal que brinda a sus estudiantes que una gran universidad, como centro de cultura, es inconmensurablemente superior a una pequeña.

Sin embargo, la pequeña comunidad, en cualquier época, posee una ventaja notable sobre la grande: su mayor simplicidad de vida y su consiguiente relativo ocio. La antigua Atenas tenía la prerrogativa de aunar las ventajas de la gran comunidad con las de la pequeña. En cuanto a la relativa simplicidad de vida, no se diferenciaba de la aldea moderna, aunque al mismo tiempo era la metrópoli donde las mentes más destacadas de la época podían interactuar directamente entre sí. En otro aspecto, estas ventajas opuestas se combinaban. Los veinticinco mil habitantes libres tal vez se conocieran. En este sentido, Atenas se parecía sin duda a una ciudad rural de Nueva Inglaterra, con la crucial diferencia de que no se percibía el tono sórdido propio de la continua lucha por el dinero. Se asemejaba a la pequeña ciudad en la oportunidad que brindaba de publicidad y comunidad de intereses entre sus habitantes. Por consiguiente, la interacción social continua y desenfrenada era un rasgo distintivo de la vida ateniense. Y, como ya se ha insinuado, estas relaciones no consistían en flirteos nocturnos, con comidas indigestas a horas intempestivas y bailes al estilo "alemán". Se desarrollaban al aire libre, bajo la más brillante luz del sol; no toleraban afeminamiento alguno; sus diversiones eran juegos atléticos o espectáculos teatrales, como difícilmente se ha igualado. Su escenario era una ciudad cuyas calles estaban llenas de estatuas y adornadas con edificios, cuya mera contemplación era en sí misma una educación. Los participantes no eran hombres con mentes tan eclipsadas por la devoción exclusiva a actividades especiales que, después de "hablar de negocios", no encontraran nada más que vino y cocina para conversar. Eran hombres con mentes frescas y abiertas para la discusión de temas que no son sólo para un día.

Un hombre como Sócrates, viviendo en una comunidad así, no necesitaba escribir su sabiduría. No contaba con un público tan amplio como el que debe alcanzar el filósofo moderno. Podía saludar a cualquiera con quien se cruzara en la calle, iniciar una discusión con él de inmediato y poner a toda una multitud a reflexionar e indagar sobre temas.

La mera contemplación de lo cual los elevaría momentáneamente por encima de asuntos de interés pasajero. Durante más de medio siglo, cualquier ciudadano podría beneficiarse gratuitamente de la instrucción oral de un hombre como él. Y a veces pienso, dicho sea de paso, que —reducido como está a proporciones literarias en los diálogos de Platón, desprovisto de toda esa potencia personal que tenía cuando fluía, con instinto y seriedad, de los labios del maestro— incluso hasta el día de hoy, el ingenio humano quizá no haya ideado mejor gimnasia general para la comprensión que la dialéctica socrática. Estoy lejos de decir que toda Atenas escuchara o comprendiera a Sócrates: de haber sido así, la caricatura de Aristófanes habría sido inútil, y la sublime pero triste trilogía de diálogos que retrata las escenas finales de la vida más grandiosa de la antigüedad jamás se habría escrito. Pero el mero hecho de que un hombre así viviera y enseñara como lo hizo demuestra con creces la profunda cultura del público ateniense. Otra confirmación la encontramos en el hecho de que tragedias como Antígona, Edipo y Prometeo fueron escritas para adaptarse al gusto popular de la época, no para ser leídas por gente de letras o para ser representadas ante públicos selectos como los que en nuestros días escuchan a Ristori o a Jananschek, sino para mantener hechizada a esa vasta multitud de todo tipo de gente que se reunía en los festivales Dionisiacos.

Otra prueba más la proporciona la exquisita perfección literaria de los escritos griegos. Uno de los argumentos comunes a favor del estudio del griego en la actualidad se basa en la opinión de que, en las mejores obras existentes en ese idioma, el arte de la expresión literaria ha alcanzado una perfección casi absoluta. Coincido plenamente con esta opinión, hasta el punto de dudar incluso de si los más grandes escritores modernos, incluso Pascal o Voltaire, pueden compararse con atenienses como Platón o Lisias. Esta excelencia de los libros antiguos se debe en parte a que no fueron escritos con prisas ni en medio de las ansiedades de una vida ajetreada; pero en mayor medida a las consecuencias indirectas de una vida relajada. Estos libros fueron escritos para un público que sabía apreciar las más sutiles bellezas de la expresión; y, lo que es aún más relevante, sus autores vivieron en una comunidad donde un estilo elegante era habitual. Antes de que se pueda escribir un estilo inigualable, debe haber un buen estilo "en el aire", como dicen los franceses. Probablemente, la conversación y la escritura más acabadas de los tiempos modernos se hayan producido en la corte francesa del siglo XVII y sus alrededores; y es allí donde encontramos a hombres como Pascal y Bossuet escribiendo una prosa que, en precisión, pureza y dignidad, nunca ha sido superada. Así, la inalcanzable excelencia literaria de los libros griegos antiguos habla de la genuina cultura de quienes se esperaba que

los leyeran o escucharan. Pues uno de los indicadores más seguros de la verdadera cultura, ya sea profesada literaria o no, es la capacidad de expresarse con un lenguaje preciso, rítmico y digno. Difícilmente necesitamos una mejor prueba que esta de la superioridad de la comunidad antigua en la elevación general de sus gustos y percepciones. Recordando cómo Heródoto leía su historia en los Juegos Olímpicos, imaginemos a un escritor tan pintoresco como el Sr. Parkman leyendo algunos capítulos de sus "Jesuitas en Norteamérica" ante los espectadores reunidos en las carreras de Jerome Park, y comprenderemos mejor cuán arraigada estaba la cultura helénica.

Hasta ahora, sin embargo, sólo me he referido a un aspecto de la vida ateniense. Aunque eran "buscadores de sabiduría", los atenienses cultos no dedicaban todo su valioso tiempo libre a la dialéctica ni a la erudición. No eran un grupo de diletantes ni filósofos soñadores , y estaban lejos de subordinar el aspecto material de la vida al intelectual. Además, aunque no se dedicaban al lucro al estilo avaro de los hombres modernos, tenían asuntos de interés práctico inmediato en los que ocuparse. Cada uno de estos veinticinco mil atenienses libres no sólo eran unos votantes libres, sino también un funcionario, un legislador, un juez. No controlaban el gobierno a través de un órgano representativo, sino que ellos mismos eran el gobierno. Todos ellos, a su vez, estaban sujetos a ser llamados a hacer leyes y a ejecutarlas una vez promulgadas, así como a administrar justicia en juicios civiles y penales. Los asuntos e intereses, no sólo de su propia ciudad, sino también de una veintena o dos de dependencias dispersas, debían ser atendidos con mayor o menor atención por ellos. Les correspondía declarar la guerra, llevarla a cabo tras declararla y pagar sus gastos. Administraban el gobierno de su ciudad, tanto en sus relaciones locales como imperiales, de forma directa y no por medio de delegados. Todo esto implica una formación política más completa, constante y vital que la que implican los deberes modernos de votar y formar parte de un jurado. La vida del ateniense era enfáticamente política. Desde su juventud, formaba parte de su deber escuchar las cuestiones legales debatidas por poderosos abogados y emitir una decisión basada en el derecho y los hechos; o participar en debates sobre cuestiones de política pública, argumentando, escuchando y reflexionando. Es habitual comparar el talento político en la influencia de los griegos que se comparó desfavorablemente con la de los romanos, y no pretendo rebatir esta apreciación. Sin embargo, un estudio cuidadoso revela que los atenienses, al menos en mayor medida que cualquier otra comunidad de la antigüedad, exhibieron tacto parlamentario, o la capacidad de permanecer impasibles mientras se discutían ambos lados de una cuestión; ese tipo de talento político por el que se distinguen los ingleses, y a cuya falta se deben tantos fracasos políticos de los franceses. Cabría suponer que una judicatura de toda la ciudad probablemente ejecutaría una lamentable parodia de justicia; sin embargo, la justicia no se administraba mal en Atenas. Incluso las escenas más desafortunadas y vergonzosas, como la discusión sobre la masacre propuesta de los mitileneos y la imposición de un castigo sumario a los generales que habían descuidado su deber en Arginusas, proporcionan, tras un examen exhaustivo, como el del Sr. Grote, la prueba más convincente de que los atenienses solían dejarse llevar por la razón y el buen sentido en un grado extraordinario. De hecho, todos los puntos importantes se resolvían más mediante sobrias apelaciones a la razón que mediante intrigas o presiones; y es inevitable pensar que un ateniense de la época de Pericles habría visto con compasivo desprecio la artimaña de la «cuestión previa». Y esto explica la indudable preeminencia de la oratoria ateniense. Esto explica que encontremos en los anales forenses de una sola ciudad, y en el lapso de un solo siglo, nombres como Lisias, Isócrates, Andócides, Hipereides, Esquines y Demóstenes. El arte de la oratoria, al igual que el arte de la escultura, brilló con más fuerza entonces que nunca, porque entonces las condiciones que favorecían su desarrollo eran más perfectas y combinados de lo que han sido desde entonces. Ahora bien, una condición social en la que la multitud siempre puede permanecer en silencio y escuchar un discurso lógico es una condición de alta cultura. Los lectores del Anabás de Jenofonte recordarán la frecuencia de los discursos en ese encantador libro. Siempre que surgía una terrible emergencia, o una disputa alarmante o un pánico desalentador, durante la retirada de los Diez Mil, un discurso de uno de los comandantes —no una apelación demagoga a las bajas pasiones, sino una serena exposición de las circunstancias dirigida a un juicio sereno— solía ser suficiente para poner todo en orden. En mi opinión, esta es una de las lecciones históricas más impresionantes que transmite el libro de Jenofonte. Y este peculiar tipo de autocontrol, indicativo de sobriedad intelectual y alta formación moral, que era más o menos característico de todos los griegos, era especialmente característico de los atenienses.

Espero que estos ejemplos basten para demostrar que no hay nada de extravagante en la alta estima que he depositado en la cultura ateniense. Apenas he indicado las causas de esta singular perfección de la formación individual en las circunstancias sociales en las que vivían los atenienses. La he presentado como un ejemplo de lo que puede lograrse mediante un ocio bien dirigido, y en ausencia o escaso desarrollo de una vida industrial tan compleja como la que nos rodea hoy. Pero aún no he terminado con los atenienses. Antes de abandonar esta parte del tema, debo mencionar otra circunstancia que tiende a hacer que la vida antigua nos parezca más radiante, saludable y menos

angustiada que la vida de los tiempos modernos. Y en este caso también, aunque no nos ocupamos de ningún efecto inmediato o remoto del ocio, aún hay que destacar la ventaja peculiar obtenida por la ausencia de una gran complejidad de intereses en la comunidad antigua.

Con respecto a la religión, los atenienses se encontraban en una situación peculiar. En su mayor parte, habían superado el terrorismo primitivo de las creencias fetichistas. Salvo en casos de angustia pública, como la mutilación de los Hermai o la negativa de Nikias a retirarse de Siracusa debido a un eclipse lunar, ya no temían la oscuridad como los salvajes. Su agudo sentido estético había prevalecido para convertir los horrores de un culto primigenio a la naturaleza en bellezas. Sus manantiales y arboledas estaban poblados, según su fantasía, de náyades y dríades, no de troles y duendes grotescos. Sus sentimientos hacia los poderes invisibles que obraban a su alrededor eran, en general, placenteros; como lo atestigua la breve historia sobre el encuentro de Filípides con el dios Pan mientras se dirigía a toda prisa hacia Esparta para anunciar la llegada de los persas. Ahora bien, si bien esta fuente original de malestar mental, que aflige al hombre incivilizado, había dejado de afectar materialmente a los atenienses, estos, por otro lado, vivían en una época en la que el vago sentido del pecado y la auto-reproche, característico de los primeros tiempos del cristianismo, aún no había invadido la sociedad. La enorme complicación de la vida provocada por la extensión del Imperio Romano condujo a un gran desarrollo de las simpatías humanas, desconocidas en épocas anteriores, y suscitó anhelos inquietos, deseo de mejora, una sensación de deficiencia y una autoconciencia mórbida. En consecuencia, es bajo el dominio romano que encontramos por primera vez personajes que se aproximan al tipo moderno, como Cicerón, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Es entonces cuando encontramos por primera vez la idea del progreso social claramente expresada, cuando descubrimos algunos destellos de una filantropía consciente, y que detectamos los primeros síntomas de esa tendencia malsana a subordinar demasiado por completo la vida física a la moral, que alcanzó su culminación en la Edad Media. En los días prósperos de los atenienses era diferente. Cuando insinuamos que no eran filántropos conscientes, no queremos decir que no fueran humanos; cuando no les atribuimos ninguna idea de progreso, no olvidamos cuánto hicieron para hacer posible tanto la idea como la realidad; cuando decimos que no tenían un angustioso sentido de indignidad espiritual, no queremos decir que no tuvieran conciencia. Queremos decir que su vida moral y religiosa les sentaba bien, como su propio y elegante ropaje, no los irritaba ni les preocupaba, como la vestimenta de cilicio del monje. Estaban libres de esa oscura concepción de un demonio que daba terror a la vida en la Edad Media; y la morbosa timidez que llevó a las mujeres medievales a encerrarse en conventos habría sido completamente inexplicable para un ateniense. Tenían, en resumen, una concepción abierta e infantil de la religión; y, como tal, era una concepción radiante. Cualquiera que se tome la molestia de comparar un idilio de Teócrito con una pastoral moderna, o el poema de Cleanto con un himno moderno, o la Afrodita de Melos con una Madonna moderna, comprenderá perfectamente lo que quiero decir.

Y, finalmente, la religión de los atenienses se simbolizaba principalmente en una mitología fluctuante, y nunca se había consolidado en dogmas. El ateniense no estaba sujeto a ningún sacerdote ni obligado a basar su fe en ningún credo establecido. Su politeísmo hospitalario dejaba poco margen para la persecución teológica, y ninguno para cualquier herejía que no fuera el ateísmo virtual. Las dudas febriles que atormentan la mente moderna lo dejaban imperturbable.

Aunque pudiera hundirse en el escepticismo filosófico, se suponía que el bienestar eterno de su alma no dependía del resultado de sus dudas. En consecuencia , la sociedad ateniense no sólo se caracterizaba principalmente por la libertad de opinión, a pesar de los casos excepcionales de Anaxágoras y Sócrates; sino que tampoco existía esa melancolía gótica con la que el profundo sentido cristiano de infinita responsabilidad por la opinión ha entristecido la vida religiosa moderna.

En estas reflexiones me he desviado un poco de mi tema principal para explicar con mayor detalle por qué la vida griega antigua nos impresiona por su alegría. Volviendo ahora a la idea clave con la que comenzamos, expongamos sucintamente el resultado neto de lo que se ha dicho sobre los atenienses. Como pueblo, hemos constatado que disfrutaban de un ocio sin igual, viviendo la vida con poca agitación y bullicio. Su vida era más espontánea y desenfrenada, menos marcada por circunstancias incontrolables, que la de los modernos. No corrían tanto en ranuras. Y junto con esto hemos visto motivos para creer que fueron los pueblos más cultos de todos; que una mayor proporción de hombres vivió vidas plenas, equilibradas y armoniosas en la antigua Atenas que en cualquier otra comunidad conocida. Perspicaces, ágiles y dueños de sí mismos; especuladores audaces, pero moderados y reacios a la extravagancia; emocionalmente sanos y dotados de un sentido inigualable de la belleza y el decoro; ¡qué admirables

y maravillosos parecen al contemplarlos a través del abismo de las épocas! ¡Y qué posesión inestimable para la humanidad, qué noble augurio para el futuro lejano, es el hecho de que tal sociedad haya existido alguna vez!

La lección que se puede extraer del estudio de esta antigua vida se nos grabará con mayor profundidad tras contemplar brevemente el marcado contraste que ofrece la fase de civilización en la que vivimos hoy. Desde que la civilización griega se fusionó con el imperialismo romano, ha habido una tendencia creciente hacia la complejidad de la vida social: hacia la expansión de las simpatías, la multiplicación de los intereses y el aumento de las tareas. A finales de la Edad Media, después de que la civilización romana absorbiera y disciplinara la barbarie que amenazaba con destruirla, se produjo una creciente complejidad de la sociedad, una multiplicación de las necesidades vitales y consecuentemente, una mayor dificultad para la autosuficiencia. Las causas últimas de este fenómeno se encuentran tan ocultas que sólo podrían analizarse satisfactoriamente en un ensayo técnico sobre la evolución de la sociedad. Nos bastará observar aquí que los grandes descubrimientos geográficos del siglo XVI y los logros algo posteriores de la ciencia física han contribuido poderosamente, durante los últimos doscientos años, a determinar la entrada del mundo occidental en una era industrial, una época cuyo objetivo final es la completa sumisión de las fuerzas de la naturaleza a los fines de la comodidad y la felicidad individual. Ahora debemos rastrear algunos de los efectos de este reciente desarrollo industrial sobre la vida social y la cultura individual. Y así como estudiamos la ociosidad de la antigüedad, donde sus efectos fueron más evidentes, en la ciudad de Atenas, haremos bien en estudiar las características opuestas de la sociedad moderna, donde se ejemplifican de forma más conspicua, en nuestro propio país. Los atributos de la vida estadounidense que será necesario destacar se verán como sólo los atributos de la vida moderna en su fase más exagerada.

Para empezar, al estudiar Estados Unidos, ya no nos ocupamos de una sola ciudad ni de pequeños grupos de ciudades. La ciudad como unidad política, en el sentido antiguo, nunca ha existido entre nosotros y, de hecho, difícilmente puede decirse que exista en ningún otro lugar. La ciudad moderna es poco más que un gran emporio comercial o un lugar donde a un gran número de personas les resulta conveniente vivir apiñadas; no una patria sagrada a la que sus habitantes deben su más alta lealtad y cuyas exigencias limitan su actividad política. Lo que nos sorprende aquí es que nuestra vida moderna es difusa o dispersa, no concentrada como la vida cívica antigua. Si el ateniense hubiera sido miembro de una comunidad integral, que abarcara toda la Grecia meridional y el continente de Asia Menor, no habría vivido con tanta facilidad.

Ahora bien, nuestro país no sólo es muy grande, sino que, en comparación con su vasta extensión territorial, alberga una población muy pequeña. Si seguimos creciendo al ritmo actual, de modo que dentro de un siglo seamos cuatrocientos o quinientos millones, nuestro país apenas estará más poblado que China hoy. O si toda nuestra población se viera ahora expulsada de las cataratas del Niágara y confinada al sur por el Potomac, aún tendríamos tanto margen de maniobra como el que tienen en Francia. Los economistas políticos pueden demostrar los efectos de esta alta proporción de tierra por habitante en el aumento de los salarios, el aumento del interés del dinero y el estímulo de la producción. Vivimos, pues, en circunstancias que están impulsando la actividad industrial característica de los dos últimos siglos, y en particular de la raza inglesa, a una energía casi febril. La vasta extensión de nuestro territorio en bruto el cual está constantemente renovando nuestros distritos más antiguos para facilitar el establecimiento de nuevas comunidades fronterizas de un tipo algo inferior o menos organizado. Y estas comunidades más jóvenes, que surgen a diario, se esfuerzan constantemente por alcanzar una estructura superior, por alcanzar la misma civilización y disfrutar de las mismas prerrogativas de la civilización que el resto. Todo esto genera una enorme actividad y convierte la vida estadounidense en una lucha a muerte por el control de las fuerzas materiales de esa parte de la superficie terrestre donde prospera.

Así, atravesamos lo que podríamos llamar la época bárbara de nuestra historia, la época en la que la actividad intelectual predominante se dedica a logros principalmente de carácter material. La barbarie militar, o la incapacidad de las comunidades para convivir sin guerras frecuentes, ha sido prácticamente superada por todo el mundo occidental. Las guerras privadas, ilegalizadas desde hace mucho tiempo en todas partes, casi han cesado; y las guerras públicas, antaño continuas, se han vuelto infrecuentes. Pero la barbarie industrial, con la que me refiero a la incapacidad de una comunidad para dedicar parte de su tiempo a fines de vida espiritual, después de proveer para su sustento físico, es una barbarie que el mundo moderno no ha superado en absoluto. Hoy, la gran tarea de la vida es vivir; mientras que la cantidad de trabajo consumido para vivir ha aumentado rápidamente a lo largo del presente siglo. Casi toda esta comunidad estadounidense se afana, desde la juventud hasta la vejez, simplemente en procurarse

los medios para satisfacer las necesidades pasajeras de la vida. Nuestro tiempo y nuestras energías, nuestro espíritu y nuestra vitalidad, se agotan en lo que se llama "seguir adelante".

No debe obviarse otra diferencia entre la estructura de la sociedad estadounidense y la ateniense. Ha pasado la época en que las energías de cien mil hombres y mujeres podían emplearse para contribuir a la perfección individual de veinticinco mil. Nunca hemos tenido esclavitud en el sentido antiguo —un control absoluto tanto del cerebro como de los músculos, un sistema de trabajo cualificado y esclavista—. En nuestros días, cada hombre debe ganarse el pan; de modo que la lucha por la existencia se ha universalizado. El trabajo de una clase no proporciona tiempo libre a otra. Las circunstancias excepcionales que liberaron al ateniense de la barbarie industrial y le permitieron convertirse en el gran maestro y modelo de cultura para la humanidad han desaparecido para siempre.

Entonces, el nivel general de vida cómoda, como ya se ha insinuado, ha aumentado considerablemente y sigue aumentando. Lo que habría satisfecho a los antiguos nos parecería penuria. Tenemos una vida doméstica que los griegos desconocían. Vivimos gran parte del año en casa. Nuestra vida social transcurre bajo techo. Nuestras casas no son meros lugares para comer y dormir, como las casas de los antiguos. Por lo tanto, nos cuesta mucho trabajo conseguir lo que se llama refugio. La suma que un joven casado, en la "buena sociedad", debe pagar por su casa y los muebles que contiene, habría permitido a un ateniense vivir en un ocio principesco desde la juventud hasta la vejez. La suma que debe pagar cada año para cubrir los complicados gastos de vivir en una casa así habría sido más que suficiente para criar a una familia ateniense. Si el digno Strepsiades hubiera podido echar un vistazo a la Quinta Avenida, o incluso a una calle modesta de Cambridge, podría haber sido como el regreso de su aristocrática esposa como un hombre más triste pero más contento.

La riqueza —o al menos lo que hasta hace poco se denominaba riqueza— se ha vuelto esencial para la comodidad; mientras que las oportunidades para adquirirla se han multiplicado enormemente en los últimos tiempos. Ganar dinero es, por lo tanto, el fin principal de la vida en nuestra época y país. El «éxito en la vida» se ha convertido en sinónimo de «hacerse rico». Un hombre que tiene éxito en lo que emprende es aquel que se gana la vida con su trabajo. Nuestro tipo de carácter habitual es el del hombre de negocios astuto y circunspecto; como en la Edad Media era el del guerrero aguerrido. Y así como en aquellos tiempos, cuando luchar era una necesidad constante, y cuando la única forma honorable para un caballero de alto rango de ganar dinero era el pillaje, la lucha llegó a considerarse un fin deseable en sí mismo; así también en la actualidad, el mero esfuerzo por acumular se ha convertido en una fuente de disfrute, más que en un medio para alcanzarlo. La misma verdad se observa en los tipos de carácter aberrantes. El especulador encaprichado y el millonario tacaño son nuestros sustitutos del berserkir medieval: aquel hombre que disfrutaba tanto de la competencia desenfrenada que le hacía la guerra a su vecino sólo para ganar. De igual manera, si bien delitos como el asesinato y el robo con violencia han disminuido en frecuencia durante el último siglo, delitos como la malversación de fondos, el juego de la bolsa, la adulteración de bienes y el uso de pesas y medidas falsas probablemente han aumentado. Si Dick Turpin volviera a la vida, encontraría en la Aduana de Nueva York un lugar de trabajo más agradable y rentable que el camino real.

El resultado de esta búsqueda universal de dinero es que siempre tenemos prisa. Nuestras vidas transcurren como un torbellino. Es puro trabajo y nada de provecho. Trabajamos hasta el cansancio; llevamos el trabajo a casa; nos atormenta por las noches y perturba tanto nuestro sueño como nuestra digestión. Nuestras mentes están tan cargadas con él que nuestra conversación, cuando es seria, no puede centrarse en otra cosa. Si entramos en un vagón de tren, en el salón de fumadores de un hotel o en cualquier otro lugar donde se reúnan una o dos docenas de personas, los oiremos hablar de acciones, inversiones, papel comercial, como si realmente no hubiera nada en este universo que valga la pena pensar, salvo el intercambio de dólares y mercancías. Tan constante e incesante es nuestra dedicación forzada, que nuestras mentes se ven eclipsadas por todo excepto por el único objetivo universal.

¿Estamos ahora preparados para completar el contraste? ¿Debemos decir que, así como Atenas fue la comunidad más pausada y Estados Unidos la más apresurada conocida en la historia, los estadounidenses, como consecuencia de su prisa, carecen de una cultura profunda? O, dado que es difícil contrastar directamente nuestra cultura moderna con la de una comunidad antigua, permítanme plantear el caso de una manera diferente pero equivalente. Dado que Estados Unidos presenta sólo un tipo exagerado de la comunidad industrial moderna, dado que el torbellino de la incesante obtención de dinero, que afecta en gran medida a todas las comunidades modernas, nos afecta más gravemente que a todos, ¿debería decirse que somos, en general, menos cultos que nuestros contemporáneos de Europa Occidental? Hasta cierto punto debemos confesar que así es. En la cultura superior —en la cultura del hombre

completo, según la idea antigua—, estamos sin duda detrás de todas las demás naciones con las que sería justo compararnos. No basta con decidir una cuestión como esta simplemente contando las celebridades literarias , aunque ni siquiera así obtendríamos un veredicto a nuestro favor. Desde principios de este siglo, Inglaterra ha producido tantos grandes escritores y pensadores como Francia o Alemania; sin embargo, se dice —quizás con razón— que el estatus cultural general en Inglaterra es inferior al de estos países. Se dice que el inglés medio está menos dispuesto que el alemán o el francés medio a simpatizar con ideas sin un valor comercial evidente. Sin embargo, en Inglaterra existe una alta cultura entre quienes no son académicos profesionales, que sería vano buscar entre nosotros. Sin embargo, los propósitos de mi argumento exigen que la comparación se haga entre nuestro propio país y Europa Occidental en general. Comparemos, pues, nuestras mejores revistas, no sólo en cuanto a su excelencia intrínseca, sino también en cuanto a su sostenibilidad, con la Revue des Deux Mondes o el Journal des 'Moats. O comparen a nuestros principales políticos con hombres como Gladstone, Disraeli o Sir G.C. Lewis; o incluso con hombres como Brougham o Thiers. O comparen el estilo descuidado de nuestros artículos periodísticos, no diré con la exquisita prosa del lamentado Prevost Paradol, sino con la prosa ordinaria de los periódicos franceses o ingleses. Pero un ejemplo mucho mejor —porque llega a la raíz del problema— lo sugiere el reciente trabajo de Matthew Arnold sobre las escuelas del continente europeo. El país de nuestro tiempo donde la cultura general es, sin duda, la más alta es Prusia. Ahora, en Prusia, pueden tener un Ministro de Educación, que es miembro del Gabinete. Están seguros de que este ministro no nombrará ni destituirá ni siquiera a un profesor adjunto por motivos políticos. Sólo una vez, como nos cuenta Arnold, se ha hecho algo así; y entonces la opinión pública se expresó con un tono de desaprobación tan enfático que el profesor destituido fue inmediatamente nombrado a otro puesto. Nada de esto, dice Arnold, podría haber ocurrido en Inglaterra; pero menos aún en Estados Unidos. Si tuviéramos un sistema educativo así, pronto existiría un "Circuito Educativo" para controlarlo. Esta diferencia tampoco puede atribuirse a la menor actividad política de Alemania. El estado de cosas prusiano habría sido posible en la antigua Atenas, donde la vida política era tan absorbente y casi tan turbulenta como en Estados Unidos. La diferencia se debe a nuestra falta de fe en la cultura, una falta de fe en aquello de lo que no hemos tenido la experiencia suficiente.

Carecemos de cultura porque vivimos con prisas y porque nuestra atención se centra en actividades que sólo despiertan y desarrollan una faceta de nosotros. Por un lado, contemplemos a Sócrates entreteniendo tranquilamente a una multitud en el mercado ateniense, y por otro, consideremos Broadway con su eterno bullicio y sus multitudes de gente apresurada, apurándose y pisándose los talones, y tendremos una idea clara de la diferencia entre las fases extremas de la vida antigua y la moderna. Para cuando hemos pasado el día así de apresurados, no nos quedan fuerzas para dedicarnos a lo espiritual. Hoy no nos encuentra más cerca de la plenitud que ayer. Y si quizás llega el momento en que la plenitud sea practicable, nuestras mentes han estado tanto tiempo en los surcos que no podrán salir de ellos.

Como es imposible para cualquier persona que viva en un lugar determinado en el estado de la sociedad lo mantiene exento de sus influencias , tanto perjudiciales como beneficiosas, y observamos que incluso quienes se esfuerzan por subordinar su ocupación literaria a los fines culturales no se salvan, salvo en raras ocasiones, de la agitación general. Quienes poseen la capacidad, el gusto y la riqueza necesarios para formarse en la realización de un trabajo multifacético y permanente son, por supuesto, muy pocos. Nuestras universidades tampoco se han dotado aún de los medios para asegurar al talento literario el tiempo libre esencial para un desarrollo mental completo o para una alta productividad. Aunque en la mayoría de las empresas industriales sabemos cómo trabajar juntos con tanto éxito, en literatura aún no contamos con cooperación. No sólo no tenemos París, sino que ni siquiera tenemos una Tubinga, una Leipzig o una Jena, ni nada que se corresponda con las becas de las universidades inglesas. Nuestros trabajadores literarios no tienen más opción que unirse a las filas y convertir sus ideas incipientes en mercancía. Deben trabajar sin cooperación, deben escribir con prisa y deben escribir para aquellos que no tienen tiempo libre para nada excepto para una lectura apresurada y superficial.

A primera vista, los reventones de calderas y los fraudes aduaneros pueden no tener nada que ver entre sí ni con mi tema. Sin embargo, es indiscutible que las horribles masacres perpetradas cada pocas semanas o meses por nuestros transportistas, y la vergonzosa desfalcación en la que permitimos que se entreguen nuestros funcionarios públicos sin apenas una palabra de protesta efectiva, deben atribuirse por igual a las mismas causas que interfieren con nuestra cultura superior. No es en absoluto una mera coincidencia que por cada dólar robado por funcionarios del gobierno en Prusia, se roben al menos cincuenta o cien en Estados Unidos. Esto no demuestra que los alemanes sean superiores a nosotros en honestidad promedio, sino en rigor. Para ellos, es una exigencia imperativa que todo funcionario esté cualificado para su puesto; un principio de economía pública que en nuestro país no sólo se ignora en la práctica, sino

que a menudo se ridiculiza abiertamente. Pero en un país donde se exige imperativamente una alta inteligencia y una formación rigurosa, es inevitable que estas cualificaciones aseguren a quienes las poseen una carrera permanente en la que las tentaciones de malversación o deshonestidad se reduzcan al mínimo. Por otro lado, en un país donde la inteligencia y la formación no garantizan la victoria contra la estupidez y la ineficiencia, los incentivos para la conducta deshonesta son abrumadores. El resultado en nuestra propia vida política es que los mejores hombres son expulsados de la política por repugnancia, y así, uno de los campos más nobles para la cultura integral del hombre se entrega a la explotación de estafadores y charlatanes. Para un ateniense, semejante separación de la más alta cultura de la vida política habría sido absolutamente inconcebible. Obviamente, la explicación más profunda de todo esto reside en nuestra falta de creencia en la necesidad de una formación superior y exhaustiva. No valoramos la cultura lo suficiente como para mantenerla a nuestro servicio ni para pagarle por sus servicios; ¿y qué es esta negligencia miope sino el resultado de la indolencia generalizada derivada del hábito de hacerlo todo a toda prisa? Por todas partes podemos ver los frutos de esta indolencia: desde edificios que se derrumban, interruptores mal colocados, hornos mal protegidos, cuerpos de bomberos sin disciplina, hasta intromisiones no autorizadas en la moneda y leyes fiscales que frustran su propio propósito.

Dije antes que los atributos de la vida estadounidense que, para nuestro propósito, deberíamos señalar son simplemente los atributos de la vida moderna en su fase más exagerada. ¿No existe, en cierto sentido, la idea de que toda la artesanía moderna se realiza con prisa e imperfección? Para empezar con las artes domésticas comunes, ¿no sabe todo el mundo que las cosas viejas son más duraderas que las nuevas? Nuestros abuelos usaban mejores zapatos que nosotros, porque había tiempo suficiente para curar el cuero adecuadamente. Antiguamente, una silla se hacía de madera curada y sus juntas se ajustaban cuidadosamente; su fabricante tenía tiempo para asegurarse de que estuviera bien ensamblada. Ahora, mil son arrancadas a la vez por máquinas, de madera verde, y, con sus respaldos pegados, son llevadas a su fatal destino, destinadas a caer en pedazos si por casualidad se paran cerca de la chimenea, y propensas a derrumbarse bajo el peso de un hombre corpulento. Algunos de nosotros aún conservamos, como reliquias familiares, antiguas mesas y camas de la época de Cromwell: ¿qué habrá sido de nuestras camas y mesas hechas a máquina en el siglo XXI?

Quizás parezca extraño hablar de curtido y ebanistería en relación con la cultura, pero de hecho existe un sutil vínculo que une todas estas cosas. Cualquier fase de la vida sólo puede comprenderse asociándola con otra diferente. El propio Sócrates nos enseñó cómo las cosas sencillas ilustran las grandes. Si recurrimos al arte de la composición musical e indagamos en algunas de las diferencias entre nuestra música reciente y la de la época de Minders, nos encontraremos con la misma crítica que el Sr. Mill hace en algún lugar al comparar la literatura antigua con la moderna: el fondo ha mejorado, pero la forma se ha deteriorado en algunos aspectos. La música moderna expresa como resultado de una experiencia emocional más rica y variada , y en la riqueza de recursos armónicos, por no hablar de una mayor habilidad en la orquestación, es notablemente superior a la música antigua. Sin embargo, junto con este avance, hay una perceptible disminución en la simetría y completitud del diseño, y en lo que yo llamaría espontaneidad compositiva. Creo que esto se debe a que los compositores modernos, por regla general, no se esfuerzan con la suficiente paciencia en el contrapunto. No alcanzan ese dominio absoluto sobre las dificultades técnicas de la figuración que fue el gran secreto de la increíble facilidad y espontaneidad compositiva que mostraron Händel y Bach. Entre los músicos recientes, Mendelssohn es el más disciplinado en los elementos del contrapunto; y es este perfecto dominio de la técnica de su arte lo que le ha permitido superar a Schubert y Schumann, ninguno de los cuales se atrevería a declarar inferior a él en la riqueza innata de ideas musicales. ¿No podríamos atribuir en parte a la deficiencia rudimentaria del contrapunto la irregularidad de la estructura que tan a menudo desfigura las obras del gran Wagner y del menor Liszt, y que los admiradores más ardientes de estos compositores se inclinan a considerar como un síntoma de progreso?

Me dicen que una ilustración similar podría extraerse de la historia moderna de la pintura; que, por nobles que sean las concepciones de los grandes pintores del siglo actual, ninguno ha alcanzado un dominio tan completo de los tecnicismos del dibujo y el manejo del pincel como el que se requería en la época de Rafael, Tiziano y Rubens. Pero sobre este punto sólo puedo hablar de oídas, y estoy dispuesto a terminar aquí mi serie de ilustraciones, temiendo que ya se me haya catalogado erróneamente como un laudator tempororis acti (Elogiador del tiempo). Mi objetivo no ha sido elogiar vanamente tiempos pasados, sino extraer de ellos una lección que pueda sernos útil. Y creo que se ha dicho suficiente para demostrar que la gran complejidad de la vida moderna, con sus múltiples exigencias a nuestra energía, nos ha llevado a un estado de prisa crónica, cuyos resultados se manifiestan por doquier en una artesanía menos minuciosa y una cultura menos completa.

Permítanme detenerme un momento para señalar otra causa de la relativa imperfección de la cultura moderna, que se ilustra mejor en el caso de la literatura. Me refiero a la inmensa y desorganizada masa literaria en todos los ámbitos, que representa las adquisiciones acumuladas de épocas pasadas, que deben constituir la base de nuestros propios logros, pero que nuestros métodos educativos actuales parecen inadecuados para abordar adecuadamente. En términos generales, se puede decir que la literatura moderna está alcanzando el estado en que se encontraba la jurisprudencia romana antes de ser reformada por Justiniano. La crítica filosófica aún no ha alcanzado el punto en que pueda servir como un destripador natural. Debemos leer laboriosamente y dedicar una cantidad desproporcionada de tiempo y esfuerzo a separar la paja del trigo. Esto tiende a convertirnos en "excavadores" o en esclavos literarios; pero dudo que el "excavador" sea un hombre completamente desarrollado. Goethe, con todo su conocimiento ilimitado, su curiosidad universal y su admirable capacidad de trabajo, no era un "excavador". Pero este asunto sólo puede insinuarse: es demasiado amplio para discutirlo en detalle al final de un ensayo, mientras otros puntos apremian para su consideración.

Un estado de prisa crónica no sólo dificulta directamente el desempeño de un trabajo minucioso, sino que indirectamente tiende a mermar el disfrute de la vida. Consideremos por un momento una de las consecuencias psicológicas que conlleva la tensión de una actividad demasiado compleja y rápida. Todos deben haber observado que al irse de vacaciones dos o tres semanas, o al liberarse de alguna manera de las rutinas de la vida cotidiana, el tiempo se ralentiza un poco, y los eventos que ocurren tienden a ocupar, unos años después, un área desproporcionadamente grande en nuestros recuerdos. Esto se debe a que el organismo humano es un reloj natural en el que los tictac son sensaciones conscientes. Cuanto mayor sea el número de sensaciones que ocupan el primer plano de la conciencia durante el día, más largo parece el día en retrospectiva. Pero los diversos grupos de sensaciones que acompañan nuestro trabajo diario tienden a automatizarse por la repetición continua y a hundirse en el fondo de la conciencia; y en una vida muy compleja y ocupada, el número de sensaciones o estados de conciencia que pueden llegar al primer plano y ser atendidos es comparativamente pequeño. Así, los días parecen tan cortos cuando estamos ocupados con los asuntos cotidianos, y se difuminan, y por así decirlo, se aniquilan individualmente en el recuerdo. Cuando viajamos, una cantidad comparativamente grande de sensaciones frescas captan nuestra atención, hay un máximo de consciencia y una imagen nítida se forma en la memoria. Por la misma razón, las semanas y los años son mucho más largos para el niño que para el adulto. La vida es más sencilla y menos apresurada, de modo que hay tiempo para atender a muchísimas sensaciones. Ahora bien, este hecho yace en la base de ese profundo disfrute de la existencia, prerrogativa de la infancia y la primera juventud. El día no se precipita por la descarga automática de ciertas funciones psíquicas, sino que cada sensación permanece el tiempo suficiente para hacerse reconocer. Ahora bien, cuando comprendemos la psicología de este asunto, se hace evidente que el mismo contraste que existe entre el niño y el hombre debe existir también entre lo antiguo y lo moderno. El número de elementos que entraron en la vida antigua fue relativamente tan escaso, que debió haber existido mucho más que ahora esa intensa realización de la vida que podemos observar en los niños y recordar de nuestra propia infancia. Si el espacio lo permite, sería fácil mostrar a partir de la literatura griega cuán intensa fue esta realización de la vida. Pero mi punto ya se habrá comprendido suficientemente. Ya no podemos dejar de ver lo difícil que es obtener más que un mínimo de fruición consciente de una actividad demasiado compleja y rápida.

Antes de concluir, vale la pena mencionar otro punto. ¿Cómo se refleja este torbellino de la existencia moderna en la constitución física de los hombres y mujeres modernos? Cuando un hombre se entrega a una intensa actividad productiva, sus amigos le advierten que se derrumbará. ¿Acaso el hombre colectivo de nuestro tiempo necesita una advertencia tan amistosa?. Tomemos como ejemplo lo que los extranjeros piensan de nosotros, los estadounidenses ultramodernos. Periodistas itinerantes, con mentalidad etnológica, que visitan estas costas, se sorprenden por la delgadez, la aparente falta de firmeza y el aspecto dispéptico del físico estadounidense. Y a partir de tales observaciones se ha argumentado seriamente que la robusta raza inglesa está sufriendo una inevitable degeneración en este clima extranjero. Incluso he visto dudar de que una raza humana pueda llegar a naturalizarse completamente en una localidad de la que no es autóctona. Ante tales caprichos, basta con decir que los ingleses no son más autóctonos de Inglaterra que de América. Son originarios de Asia Central y, como sobrevivieron al primer trasplante, es posible que se pueda confiar en que sobrevivirá al segundo. Un estudio más minucioso nos enseñará que la lenta alteración física que se está produciendo en este país es sólo una exageración de la que la civilización moderna tiende a generar en todas partes. Se debe a la tensión prematura y excesiva sobre las facultades mentales necesarias para afrontar las emergencias de nuestra compleja vida. El progreso de los acontecimientos ha depositado la tarea de sustentar la vida tan fuertemente en el cerebro que estamos empezando a sacrificar lo físico por lo intelectual. Nos

estamos volviendo espirituales en apariencia a expensas de la robustez. Comparemos cualquier rostro griego típico, con sus músculos firmes, la simetría de sus rasgos y la serenidad de su expresión, con un retrato moderno típico, con su contorno más delicado, su frente exagerada, su mirada pensativa, quizás hastiada. O consideremos en qué aspectos los rostros imponentes de los monarcas Plantagenet difieren de los semblantes refinados de los principales estadistas ingleses de la actualidad. O, de nuevo, consideren las imágenes familiares de las tripulaciones de Oxford y Harvard que remaron en una carrera por el Támesis en 1869, y observen cuánto menos jóvenes son los rostros de los estadounidenses. En contraste, casi parecen agobiados por la preocupación. La conclusión de innumerables hechos similares es que la civilización moderna nos está poniendo nerviosos. Nuestras enfermedades más formidables son de origen nervioso. Parece que nos hemos librado de la peste medieval y de muchas de sus congéneres tifoideas; pero, en cambio, tenemos un aumento de la locura, la metamanía, la tuberculosis, la dispepsia y la parálisis. En este hecho está claramente escrito que sufrimos físicamente por el exceso de trabajo y la sobreexcitación que conlleva la prisa excesiva.

En vista de estos diversos pero casi relacionados puntos de diferencia entre la vida antigua y la moderna tal como se estudian en sus manifestaciones extremas, es innegable que, si bien hemos ganado mucho, también hemos perdido muchas cosas valiosas en nuestro progreso. No podemos sino sospechar que no somos en todos los aspectos más favorecidos que los antiguos. Y es probable que Atenas, en cualquier caso, que he elegido como ejemplo, haya exhibido un presagio de un estado de cosas que, para el mundo en general, aún está en el futuro, aún remotamente esperable. La rica complejidad del logro social moderno se alcanza a costa de la multiplicidad individual. Como dice Tennyson: «El individuo se marchita y el mundo crece cada vez más». Sin embargo, el individuo no existe para la sociedad, como pretenden hacernos creer los positivistas, sino que la sociedad existe para el individuo. Y la prueba de una vida social completa es la oportunidad que brinda para una vida individual completa. Sometida a esta prueba, nuestra civilización contemporánea resultará seriamente defectuosa, excelente sólo como preparación para algo mejor.

Esta es la verdadera perspectiva desde la cual considerarlo. Esta agitación incesante, este afán de acumulación de riqueza, este hacinamiento, empujones y pisoteos mutuos, no puede considerarse permanente, ni nada más que el acompañamiento de una etapa de transición de la civilización. Debe haber un límite a la medida en que se puede elevar el nivel de vida confortable. La organización industrial de la sociedad, que apenas está comenzando, debe culminar en un estado de cosas en el que los medios de gasto superen la demanda de gasto, en el que la raza humana tenga algún capital excedente. El incesante trabajo manual que los antiguos relegaron a los esclavos, con el tiempo, será realizado cada vez más por maquinaria inanimada.

El trabajo cualificado desaparecerá en su mayor parte. Consistirá en el manejo de herramientas diseñadas con gran destreza para el alivio de los nervios y músculos humanos. Finalmente, no habrá tierras no colonizadas que ocupar, ni vida fronteriza, ni razas salvajes que asimilar o extirpar, ni migración extensiva. Así, la vida volverá a ser comparativamente estática. Las posibilidades de amasar grandes fortunas rápidamente disminuirán, mientras que aumentarán las facilidades para adquirir competencias mediante un trabajo estable. Cuando todos puedan alcanzar un nivel de vida cómodo, debemos suponer que el apetito exagerado por la riqueza y la ostentación desaparecerá gradualmente. Nos sentiremos más satisfechos y, por lo tanto, disfrutaremos de más tiempo libre. Es posible que finalmente existan, en el mundo civilizado, condiciones tan favorables para el pleno disfrute de la vida como las que existían antes en el estrecho circuito del Ática; salvo que el papel que antes desempeñaban el cerebro y los músculos humanos esclavizados finalmente lo desempeñarán las fuerzas esclavizadas de la naturaleza insensible. La sociedad finalmente soportará la prueba de proveer al desarrollo completo de sus miembros individuales.

Así, al menos, podemos esperar; tal es la probabilidad que nos presenta el curso de los acontecimientos, al ser cuidadosamente cuestionados. "¿Debemos temer", pregunta el Sr. Greg, "que el mundo se estanque bajo tal cambio? ¿Debemos protegernos de la interpretación errónea de que se nos considere recomendables para una vida de inacción complaciente e ignominiosa? Creemos que no. Sólo sustituiríamos una lucha más noble por una más humilde, un trabajo racional por un trabajo excesivo, un goce que surge de la serenidad, para una que surge sólo de la excitación.

A cada época su propio predicador, a cada exceso su propia contrarreacción. En una época de disipación, languidez y estancamiento, deberíamos unirnos al Sr. Carlyle en la predicación del «Evangelio del Trabajo», y digan con él: «Bienaventurado el hombre que ha encontrado su trabajo; que no pida otra bendición». En una época de esfuerzo

extenuante, frenético y a menudo completamente irracional y sin propósito, nos unimos al Sr. Mill para predicar el más suave y necesario «Evangelio del Ocio».

Teniendo en cuenta todo esto, podemos comprender la observación del sumamente culto Goethe, cuando se le preguntó quiénes eran sus maestros: «Die Griechen, die Griechen, and immer die Griechen (Los griegos, los griegos, y siempre los griegos).». Podemos apreciar la importancia del argumento del Sr. Mill a favor del estudio de la antigüedad, ya que preserva la tradición de una era de plenitud individual. Existe entre nosotros una creciente disposición a remodelar nuestros métodos educativos de acuerdo con las exigencias temporales de la época en que vivimos. En este esfuerzo hay mucho de sabio y práctico; pero en la medida en que tiende a descuidar la antigüedad, no creo que sea oportuno. Nuestra educación no sólo debe realzar el valor de lo que poseemos, sino que también debe proporcionar la conciencia de lo que nos falta. Y mientras, durante las generaciones venideras, pasamos penosamente por una era de industrialismo exorbitante, no se desperdiciará algún fragmento de nuestro tiempo en mantener viva la tradición de un estado de cosas que una vez fue disfrutado brevemente por una pequeña comunidad, pero que, en un futuro lejano, como se espera, se convertirá en posesión permanente de toda la humanidad.

Enero de 1873.

ÍNDICE.

Nota del traductor: ***PUEDE QUE LOS NÚMEROS DE PÁGINA NO COINCIDAN CON LOS DEL TEXTO ORIGINAL.***

F.

G.

I.

J.

K.

L.

METRO.

EL FIN.

Su sugerencia más importante, la de la influencia del largo período de la adolescencia precaria en el desarrollo social del hombre, constituye, creemos, una contribución permanente a la teoría del desarrollo. — NATION (Nueva York).

Reconoce al Sr. Spencer como su maestro y guía, pero ha plasmado las doctrinas de su maestro en un formato popular, rodeándolas de ilustraciones frescas y vívidas, señalando su relación con grandes cuestiones prácticas de la actualidad y proporcionando al lector abundante material para formarse un juicio inteligente sobre sus méritos. El Sr. Fiske es un pensador de excepcional agudeza y profundidad; su vasto caudal de conocimientos se exhibe en cada página; y su maestría expresiva es igual a su sutileza especulativa. — TRIBUNE (Nueva York).

La obra del Sr. Fiske... constituye la primera contribución importante de Estados Unidos a la filosofía de la evolución... y bien merece el estudio de quienes deseen comprender de inmediato el alcance y el propósito completos del dogmatismo científico de la época. — SATURDAY REVIEW (Londres).

El autor afirma que se ha construido un sistema filosófico, a partir de materiales puramente científicos, que opone una negación directa a cada uno de los teoremas que componen el positivismo. — SCOTSMAN (Edimburgo).

El Sr. Fiske no es un mero compilador de las obras del Sr. Spencer, ni un simple divulgador de una teoría abstrusa. Trabaja hasta llegar a los principales resultados del argumento del Sr. Spencer con independencia y confianza en sí mismo. En muchos lugares ha presentado la doctrina de su maestro bajo nuevos aspectos o la ha llevado a nuevas conclusiones, mientras que a lo largo del texto añade algo al original, del que se nutre con frescura.

de la ilustración y la individualidad del estilo literario Es curioso notar la persistencia casi feroz con la que el autor vuelve una y otra vez a un ataque

Sobre las doctrinas de Comte La parte más sorprendente de las especulaciones sociales del señor Fiske es la hipótesis con la que se propone tender un puente sobre el abismo que divide a los meramente gregarios de los simpáticos.

del hombre moralmente constituido (Parte H.,

cap. xxii.).” — EXAMINER (Londres).

" Su crítica al Dr. Buchner no es del todo inaplicable a él mismo: "Un escritor cuyas páginas están a menudo deformadas por brutalidades de expresión para las que no hay remedio • i

"El pensamiento se hace en forma de pensamiento original o valioso". — CONGREGACIONALISTA. "El Sr. Fiske es un discípulo que piensa por sí mismo y que no duda cuando

necesario, al criticar a aquel a quien reconoce como maestro. Está tan imbuido del espíritu filosófico que su obra merece una lectura atenta: tiene el atractivo especial de estar escrita en un temperamento excelente y en un inglés admirable . —DAILY NEWS (Londres).

«La obra del Sr. Fiske demuestra un dominio completo e independiente del tema en todos sus aspectos, junto con un poder de exposición lúcido y vigoroso sin igual en ninguna obra filosófica que conozcamos.» —DAILY GLOBE (Boston).

OBRAS DEL MISMO AUTOR.

No es extravagante decir que esta obra marca una era en la alta cultura intelectual de los Estados Unidos. Toda persona reflexiva debe haber notado con pesar la casi completa ausencia de pensamiento filosófico original en este país.

• "...Entre Jonathan Edwards y el señor John Fiske, los amplios espacios parecen casi vacíos." — GRAPHIC (Nueva York).
Los capítulos finales resultarán especialmente interesantes, ya que el objetivo del autor es demostrar, desde el punto de vista de la ciencia pura, que de ninguna manera la ciencia puede servir de base al materialismo y al ateísmo. — DAIL? ADVERTISER

(Bostón).

"El prefacio es excesivamente modesto; porque en realidad el tratamiento que el Sr. Fiske da a su tema

contiene mucho más de lo que allí se indica. Las relaciones entre la religión y la ciencia están tan bien tratadas que dan lugar a una recomendación especial de esta parte de la obra." — APPLETON'S JOURNAL (Nueva York).

"Esta obra largamente esperada finalmente ha hecho su aparición, y llega con tal completitud que quienes han estado impacientes por su retraso se alegrarán de que el autor se haya tomado el tiempo necesario para hacer justicia a una empresa formidable. En estos dos sólidos volúmenes tenemos una exposición de la fase más avanzada de la filo-

La hermosa teoría de la prolongación de la infancia arroja nueva e importante luz sobre la difícil cuestión del desarrollo intelectual y social del hombre; y si el Sr. Fiske no hubiera hecho nada más, habría establecido su reputación como un pensador original en uno de los más altos departamentos de investigación filosófica. — POPULAR SCI ENCE MONTHLY (Nueva York).

La exposición del Sr. Fiske sobre la teoría de la evolución parece la más completa y concisa que se ha publicado hasta la fecha, y ha aportado a la tarea un gusto literario y una erudición que hacen que su ejecución merezca la pena. — FORTNIGHTLY RE VIEW (Londres).

MITOS Y CREADORES DE MITOS: Cuentos antiguos y supersticiones interpretados mediante la mitología comparada. 12M0. págs. 251. $2.00.

«El Sr. Fiske nos ha regalado un libro a la vez sensato y atractivo, sobre un tema sobre el que se ha escrito mucho de forma tediosa y aburrida». — ASHEN.EL7bt (Londres).

«El Sr. Fiske es un maestro de la explicación perspicua». — WORLD (Nueva York).

Este volumen no es un libro de texto de mitología científica. Contiene siete ensayos repletos de citas y ejemplos, en cuyo abundante uso la erudición del autor no es más evidente que su habilidad literaria. No cualquiera puede moldear y controlar tal riqueza de material. — CHRISTIAN UNION (Nueva York).

Cuando el Sr. Fiske tiene la amabilidad de informarnos gratuitamente en su prefacio que la serie de artículos que componen su libro es algo confusa y poco sistemática, no se puede considerar una injusticia hacia él, ni una presunción de nuestra parte, decir que coincidimos cordialmente con él. — MUNDO CATÓLICO (Nueva York).

«Tiene, como debemos admitirlo, una cualidad para alcanzar su objetivo: dominar por completo su tema y saber también cómo tratarlo de manera atractiva.» — ACADEMY (Londres).

"Es sumamente interesante por su feliz combinación de análisis psicológico con

"Un estudio de las creencias primitivas de la humanidad. No se puede recomendar lo suficiente la lectura de esta obra exhaustiva a todos aquellos que estén interesados en la mitología comparada."— REVUE CRITIQUE (París).

Su sensatez y lucidez consolidarán la reputación del Sr. Fiske como uno de los estudiantes más lúcidos, concienzudos y bien formados de este país. — NATION (Nueva York).